Ex Libris Dnus. Noah ALBERT

EISENHOFER
LECHNER

LITURGIK DES RÖMISCHEN RITUS

Kühn

Lechner / Eisenhofer †

LITURGIK DES RÖMISCHEN RITUS

DR. JOSEPH LECHNER
PROFESSOR IN EICHSTÄTT

LITURGIK DES RÖMISCHEN RITUS

BEGRÜNDET VON
DR. LUDWIG EISENHOFER †

SECHSTE AUFLAGE

1953

VERLAG HERDER FREIBURG

Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany

Imprimatur. — Freiburg i. Br., den 21. August 1952
Hirt, Generalvikar

Druck: Geschw. Schmitz, Castrop-Rauxel 1

VORWORT

Schneller, als erwartet werden konnte, war die 1950 erschienene, neubearbeitete fünfte Auflage dieser Liturgik (früher Grundriß) vergriffen. In der nun notwendig gewordenen Neuausgabe habe ich, soweit die verfügbare Zeit, die immer noch, nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Gründen recht mißlichen Verhältnisse des Büchermarktes und schließlich die dem Buche durch den Zweck gezogenen Grenzen es erlaubten, versucht, das Buch weiter zu vervollkommnen. Ein aufmerksamer Leser dürfte unschwer feststellen können, daß ich mich bemühte, auf die Anregungen der — ich darf sagen — durchwegs wohlwollenden, ja anerkennenden Kritik einzugehen. Für die dem Werke gewordene positive Förderung sage ich aufrichtigen Dank. — Möge auch die zweite Bearbeitung des „Kleinen Eisenhofer" vielen Lesern helfen, in das große und weite Gebiet unserer Wissenschaft einzudringen, und ihnen den Weg zu den unvergleichlichen Schätzen unserer heiligen Liturgie weisen.

Eichstätt, im Jahre 1952 J. LECHNER

INHALT

Seite

Abkürzungen XI

EINLEITUNG

§ 1. Kultus und Liturgie 1
§ 2. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie und liturgische Gesetzgebung 6
§ 3. Die Liturgik als Wissenschaft 14
§ 4. Die Quellen der Liturgik 16
§ 5. Geschichte und Literatur der Liturgik 34

ALLGEMEINE LITURGIK

I. Teil. Die Formen der katholischen Liturgie

1. Hauptstück. Formen des Wortes

§ 6. Sprache und Vortrag der liturgischen Formulare 43
§ 7. Der liturgische Gesang. — Die liturgische Musik 47
§ 8. Die Psalmen. — Doxologie 55
§ 9. Das Gebet des Herrn. — Der Englische Gruß. — Das Apostolische Glaubensbekenntnis 61
§ 10. Liturgische Akklamationen 64
§ 11. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form. — Apologien (Sündenbekenntnis) 67

2. Hauptstück. Darstellende Formen

§ 12. Die liturgische Körperhaltung im allgemeinen 71
§ 13. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. — Kreuzzeichen 76
§ 14. Natursymbole 80

II. Teil. Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung

1. Hauptstück. Kirche und Begräbnisstätte

§ 15. Namen und Gattungen des Kirchengebäudes 88
§ 16. Entstehung der christlichen Kultgebäude 91
§ 17. Die christliche Begräbnisstätte 94

2. Hauptstück. Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes

§ 18. Der christliche Altar 97
§ 19. Ausstattung des Altars 102
§ 20. Der bischöfliche Thron. — Chorgestühl. — Der Beichtstuhl . . 105

Seite

§ 21. Kanzel. — Taufstein. — Weihwasserbecken 107
§ 22. Orgel und Glocken 109

3. Hauptstück. Die liturgischen Gefäße, Gewänder und Insignien

§ 23. Der Kelch mit Zubehör 111
§ 24. Ziborium und Monstranz. — Rauchfaß 113
§ 25. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen 114
§ 26. Die liturgischen Untergewänder 116
§ 27. Die liturgische Oberkleidung 118
§ 28. Die liturgische Kopfbedeckung. — Liturgische Fußbekleidung und Handschuhe (Insignien) 121
§ 29. Weitere liturgische Insignien 124
§ 30. Liturgische Insignien (Schluß) 127

III. Teil. Das Kirchenjahr

1. Hauptstück. Das Kirchenjahr im allgemeinen Wochen- und Quatemberfeier

§ 31. Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres . . 129
§ 32. Die Feier der christlichen Woche 131
§ 33. Die Quatember 135

2. Hauptstück. Der Osterfestkreis

§ 34. Die Feststellung des Ostertermins. — Die Entstehung der Vorfeier des Osterfestes 137
§ 35. Die Liturgie der Vorfasten- und Fastenzeit 139
§ 36. Die Karwoche. — Palmsonntag und die drei ersten Tage der Karwoche 144
§ 37. Die drei letzten Tage der Karwoche (Triduum sacrum) . . . 147
§ 38. Die Ostervigil 154
§ 39. Die österliche Zeit. — Das Pfingstfest und die von ihm zeitlich bestimmten Feste und Sonntage 162

3. Hauptstück. Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres

§ 40. Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vorfeier und Begleitfeste . . 168
§ 41. Epiphanie und Mariä Lichtmeß 171
§ 42. Die Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders 174

SPEZIELLE LITURGIK

I. Teil. Das heilige Meßopfer

1. Hauptstück. Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen

§ 43. Name, Arten, Zahl, Zeit und Ort der Opferfeier 185
§ 44. Geschichte des Meßritus in den ersten vier Jahrhunderten . . 190
§ 45. Die morgenländischen Liturgien seit dem 5. Jahrhundert . . . 195

Seite

§ 46. Die gallikanische (mozarabische und ambrosianische) Messe . . 200
§ 47. Die römische Messe im Mittelalter 204

2. Hauptstück. Erklärung des jetzigen römischen Meßritus

§ 48. Einteilung der Messe 208
§ 49. Vorbereitung auf die heilige Messe. — Stufengebet. — Inzensation 209
§ 50. Introitus. — Kyrie. — Gloria. — Kollekte 212
§ 51. Die Schriftlesung im allgemeinen. — Die Epistel 216
§ 52. Die Gesänge zwischen den Lesungen 218
§ 53. Evangelium. — Pronaus. — Credo 222
§ 54. Die Opferung 225
§ 55. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) 233
§ 56. Die Kommunion 248
§ 57. Der Schluß der Messe 255

II. Teil. Die heiligen Sakramente und Sakramentalien

§ 58. Allgemeine Vorbemerkungen 259

1. Hauptstück. Die heiligen Sakramente

§ 59. Das Sakrament der Taufe 262
§ 60. Das Sakrament der Firmung 276
§ 61. Das heiligste Sakrament des Altars 280
§ 62. Das Sakrament der Buße 290
§ 63. Das Sakrament der Letzten Ölung 298
§ 64. Das Sakrament der Weihe 303
§ 65. Das Sakrament der Ehe 317

2. Hauptstück. Die heiligen Sakramentalien

§ 66. Personalbenediktionen für Religiosen 327
§ 67. Die Sterbegebete. — Exequien 331
§ 68. Wettersegen. — Exorzismus 336
§ 69. Die Weihe der gottesdienstlichen Stätten. — Glockenweihe . . 337

III. Teil. Das Breviergebet

§ 70. Geschichte des Breviergebetes 342
§ 71. Die einzelnen Bestandteile des Breviergebetes 352
§ 72. Die Vigilien (Mette) 358
§ 73. Die Laudes 361
§ 74. Die kleinen Horen 363
§ 75. Die Vesper 366
§ 76. Das Completorium 368
§ 77. Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau. — Totenoffizium 370
Personenregister 373
Sachregister 386

Abkürzungen für Literatur und Texte

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis, Rom bzw. Città del Vaticano 1909 ff.
AC	=	Antike und Christentum, Münster i. W. 1929 ff.
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum, Florenz-Quaracchi 1908 ff.
AfkKR	=	Archiv für katholisches Kirchenrecht, Mainz 1857 ff.
AK	=	Apostolische Konstitutionen, ed. F. X. Funk, Paderborn 1905.
ALMA	=	Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange,) Paris 1924 ff.
ALW	=	Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg 1950 ff.
AndrieuORi	=	M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge, Löwen, I: Les Manuscrits 1931; II: Les Textes 1948; III: Les Textes 1951.
AndrieuPRMA	=	M. Andrieu, Le Pontifical Romain au moyen-âge I-IV, Città del Vaticano 1938/41.
ASS	=	Acta Sanctae Sedis, Rom 1865/1908.
AT, atl.	=	Altes Testament, alttestamentlich.
BauerWB	=	W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Büchern des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ^{3}1937; die 4. Aufl. ist im Erscheinen.
BdK	=	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten u. München 1911 ff.
BM	=	Benediktinische Monatschrift, Beuron 1919 ff.
Brightman	=	F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Vol. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896.
Bruns	=	H. Th. Bruns, Canones Apostolorum et Conciliorum veterum selecti I/II, Berlin 1839.
Caer. ep.	=	Caeremoniale Episcoporum.
CE	=	The Catholic Encyclopedia, New York 1907/14.
ClC c. bzw. cc.	=	Codex Iuris Canonici canon bzw. canones.
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 ff.
DAL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, ed. F. Cabrol - H. Leclercq, Paris 1907 ff.
Denz.	=	Henr. Denzinger et Clem. Bannwart S. J., Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, ed. J. B. Umberg S. J., Freiburg i. Br. $^{16-17}$1928.
DTh	=	Divus Thomas, Freiburg i. Schw. 1923 ff.
DThCath	=	Dictionnaire de Théologie Catholique, hrsg. von A. Vacant u. E. Mangenot, fortges. von E. Amann, Paris 1909/50 („Table générale" seit 1951 im Erscheinen).

Dur.	=	Guil. Durandus (Durantis), Rationale divinorum officiorum, ed. Lyon 1592.
Ebner, Quellen	=	Adalb. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg i. Br. 1906.
EL	=	Ephemerides Liturgicae, Rom 1881 ff.
EThL	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Löwen - Brügge 1924 ff.
FlorPatr	=	Florilegium Patristicum, ed. B. Geyer - J. Zellinger, Bonn 1904 ff.
Funk	=	F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I/II, Paderborn 1905.
Gel.	=	Sacramentarium Gelasianum, Ausgabe: The Gelasian Sacramentary. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae, ed. H. A. Wilson, Oxford 1894.
Greg.	=	Sacramentarium Gregorianum, Ausgabe: The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, ed. H. A. Wilson (HBS 49), London 1915.
Greg.	=	Gregorianum (Zeitschr. der Universitas Gregoriana), Rom 1920 ff.
GwL	=	J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck/Leipzig 1941.
HBS	=	Henry Bradshaw Society . . . for the editing of rare Liturgical Texts, London 1891 ff.
HDA	=	H. Bächtold-Stäubli, Handbuch des deutschen Aberglaubens, 9 Bde. u. 1 Registerbd., Berlin 1927/42.
Hdb	=	L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1932/33, ^{2}1941.
HE	=	Historia Ecclesiastica.
JLW	=	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster i. W. 1921/41.
JThSt	=	The Journal of Theological Studies, London 1900 ff.
Kirchenlex.	=	Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 12 Bde. und 1 Reg.-Bd., Freiburg i. Br. ^{2}1882/1903.
KlT	=	Kleine Texte f. theolog. u. philol. Vorlesungen u. Übungen, hrsg. v. Hans Lietzmann, Bonn (bzw. nun Berlin) 1902 ff.
KrausRE	=	F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1882/86.
L	=	Sacramentarium Leonianum, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896.
Leroquais	=	V. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France, Paris 1924.
LJ	=	Liturgisches Jahrbuch, hrsg. v. Jos. Pascher, Münster i. W. 1951 ff.
LL	=	Liturgisches Leben, Berlin 1934 ff.
LP	=	Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, 2 Bde., Paris 1886/92.
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen (früher: „Liturgiegeschichtliche Quellen" und „Liturgiegeschichtliche Forschungen"), Münster i. W. 1919 ff.
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger, 10 Bde., Freiburg i. Br. 1930/38.
LZ	=	Liturgische Zeitschrift, Regensburg 1929/33.
M, MR	=	Missale, Missale Romanum.

MA, matl. = Mittelalter, mittelalterlich.
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz und Venedig 1757/98. Neudruck und Fortsetzung (Collectio conciliorum recentiorum ecclesiae universae) von L. Petit - J. B. Martin, 60 Bde., Paris 1899/1927.
Martène = E. Martène, De Antiquis Ecclesiae ritibus libri, T. I/IV (t. IV: De monachorum ritibus), Antwerpen 1736/38.
Misc. Mercati = Miscellanea Giovanni Mercati, VI voll. (Studi e Testi 121/26), Città del Vaticano 1946.
Misc. Mohlberg = Miscellanea Liturgica in hon. L. Cuniberti Mohlberg (Bibl. EL 22 s.), Rom I 1948, II 1949.
M OR = Ordo Romanus, ed. J. Mabillon
Mörsdorf = Kl. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937.
MThSt = Münchener Theologische Studien, München 1950 ff.
MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950 ff.
Muratori = Lud. Muratori, Liturgia Romana vetus, 2 Bde., Venedig 1748.
NT, ntl. = Neues Testament, neutestamentlich.
OChr = Oriens Christianus, Leipzig 1901 ff.
OChrP = Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OF = Orate Fratres, Collegeville (St. John's Abbey), Minnesota 1926 ff. (seit 1952 unter dem Titel: Worship).
Oppenheim = Phil. Oppenheim, Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam, t. I ff., Turin - Rom 1937 ff.
OpTextL = Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Liturgica, ed. R. Stapper et A. Rücker, Münster i. W. 1933 ff.
OR, ORi = Ordo Romanus, Ordines Romani.
ORV = Ordo Romanus Vulgatus, ed. apud M. Hittorp, De divinis catholicae Ecclesiae officiis et mysteriis, Köln 1568.
P, PR = Pontificale, Pontificale Romanum.
Peregrinatio = W. Heraeus, Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, Heidelberg ^{4}1939 (andere Ausgabe in CSEL 39, 35/101, ed. P. Geyer).
Periodica = Periodica de re morali, canonica, liturgica, Rom 1912 ff.
PG = J. P. Migne, Patrologia Graeca, 166 Bde., Paris 1857/66.
PL = J. P. Migne, Patrologia Latina, 217 Bde., Paris 1844/55, und 4 Bde. Indices, ebd. 1862/64.
PW = Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften, neue Bearb. von G. Wissowa u. W. Kroll, Stuttgart 1893 ff.
R, RR = Rituale, Rituale Romanum.
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart (früher Leipzig) 1941 ff.
RB = Revue Bénédictine, Maredsous (Belgien) 1884 ff.
RDK = Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Stuttgart I ff., 1937 ff.
RechTham = Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Löwen 1929 ff.
Renaudot = Euseb. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Löwen 1900 ff.
Rötzer = Wun. Rötzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930.
RQS = Römische Quartalschrift, Freiburg i. Br. 1891 ff.
RRG = (Rituale Romano-Germanicum) Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesibus a Sancta Sede approbata, Regensburg 1950.
Sacris Erudiri = C. Callewaert, Fragmenta liturgica collecta a monachis S. Petri de Aldenburgo, Steenbrugge 1940.
Schreiber, GA I = G. Schreiber, Gesammelte Abhandlungen, Bd. I: Gemeinschaften des MA. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit, Münster i. W. 1948.
SE = Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, Brügge 1948 ff.
StChA = Studies in Christian Antiquity, hrsg. von J. Quasten, Washington D. C. 1941 ff.
StMOSB = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, München 1880 ff.; vgl. StMOSB 50 (1932) 1/4.
Strack-B = H. L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922/28.
SZ = Stimmen der Zeit (so seit 1914; vorher: Stimmen aus Maria-Laach) mit Ergänzungsheften, Freiburg i. Br. 1865 ff.
TA I. Abt. = Texte und Arbeiten. I. Abteilung: Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes, hrsg. von der Erzabtei Beuron, Beuron 1917 ff.
ThGl = Theologie und Glaube, Paderborn 1909 ff.
ThprQS = Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz a. D. 1848 ff.
ThQ = Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff.
ThR = Theologische Revue, Münster i. W. 1902 ff.
ThWb = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1933 ff.
Tr = Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion, New York 1943 ff.
TThZ = Trierer Theologische Zeitschrift (früher Pastor Bonus), Trier 1889 ff.
VChr = Vigiliae Christianae, Amsterdam 1947 ff.
Veröffentl. = Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar in München, hrsg. von A. Knöpfler 1899/1920.
Wagner, Einführung = P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien, Bd. I., Leipzig ^{2}1911.
Worship = OF; s. dort.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877 ff.
ZRG Kan. Abt. = Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, Weimar 1911 ff.

Abkürzungen für Bibelstellen

Das Alte Testament

Genesis	Gn	Sprüche	Spr
Exodus	Ex	Prediger	Prd
Leviticus	Lv	Hoheslied	Hl
Numeri	Nm	Weisheit	Weish
Deuteronomium	Dt	Sirach	Sir
Josue	Jos	Isaias	Is
Richter	Ri	Jeremias	Jer
Ruth	Rth	Klagelieder	Klgl
1 Samuel	1 Sm	Baruch	Bar
2 Samuel	2 Sm	Ezechiel	Ez
3 Könige	3 Kg	Daniel	Dn
4 Könige	4 Kg	Osee	Os
1 Chronik	1 Chr	Joel	Joel
2 Chronik	2 Chr	Amos	Am
Esdras	Esr	Abdias	Abd
Nehemias	Neh	Jonas	Jon
Tobias	Tob	Michäas	Mich
Judith	Jdt	Nahum	Nah
Esther	Est	Habakuk	Hab
1 Makkabäer	1 Makk	Sophonias	Soph
2 Makkabäer	2 Makk	Aggäus	Agg
Job	Jb	Zacharias	Zach
Psalm, Psalmen	Ps, Pss	Malachias	Mal

Das Neue Testament

Matthäus	Mt	1. Timotheusbrief	1 Tim
Markus	Mk	2. Timotheusbrief	2 Tim
Lukas	Lk	Titusbrief	Tit
Johannes	Jo	Philemonbrief	Phm
Apostelgeschichte	Apg	Hebräerbrief	Hebr
Römerbrief	Röm	Jakobusbrief	Jak
1. Korintherbrief	1 Kor	1. Petrusbrief	1 Petr
2. Korintherbrief	2 Kor	2. Petrusbrief	2 Petr
Galaterbrief	Gal	1. Johannesbrief	1 Jo
Epheserbrief	Eph	2. Johannesbrief	2 Jo
Philipperbrief	Phil	3. Johannesbrief	3 Jo
Kolosserbrief	Kol	Judasbrief	Jud
1. Thessalon.-Brief	1 Thess	Geh. Offenbarung	Offb
2. Thessalon.-Brief	2 Thess		

EINLEITUNG

§ 1. Kultus und Liturgie

Literatur: 1. Oscar Huf, Grondvragen der Liturgie, Nijmegen 1915 (Sep.-Abdr. aus Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren 1915, 133/72). — C. Callewaert, Liturgicae Institutiones, Brügge I [4]1944. — J. M. Hanssens, La définition de la liturgie, in Greg 8 (1927) 204/28. — Ders., De natura liturgiae ad mentem S. Thomae, Periodica 24 (1935) 127*—164*. — Ph. Oppenheim, Name und Inhalt der Liturgie bei den Alten, in ThQ 113 (1932) 35/53. — J. A. Jungmann, Was ist Liturgie?, in GwL 1/27. — H. Elfers, Was ist Liturgie?, in ThGl 34 (1942) 122/32. — ThWb IV 221 ff. — PW XII 2, 871 ff. — E. Raitz v. Frentz, Der Weg des Wortes „Liturgie" in der Geschichte, in EL 55 (1941) 74/80. — Mörsdorf 241/46. — H. Keller, Liturgie und Kirchenrecht. Zur Klärung und Vertiefung des Begriffes Liturgie, in Scholastik 17 (1942) 342/84. — A. Romeo, Il termine λειτουργία nella grecità biblica, in Misc. Mohlberg II 467/519.

2. St. von Dunin-Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu, in Religion, Christentum und Kirche, Kempten-München II 413/18 (Sep.-Abdr. 55/70). — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (LQF 19/20), Münster i. W. 1925. — B. Botte, Archiereus, in RAC I 602 ff. — J. Brinktrine, Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen, in DTh 22 (1944) 291/308. — B. Durst, Dreifaches Priestertum, Neresheim [2]1947. — Ders., Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt?, in BM 25 (1949) 337/54, 417/34; 26 (1950) 1/18, 100/18, 193/209.

3. J. Pascher, ‚Servitus religiosa' seit Augustinus, in Festschrift E. Eichmann zum 70. Geburtstag, Paderborn 1940, 335/52. — J. B. Umberg, De religioso cultu relativo, in Periodica 30 (1941) 161/92. — Hdb. I 1/23.

4. Vgl. außer der religionsgeschichtlichen und -philosophischen sowie der bei der Besprechung der einzelnen Materien (z. B. Sprache der liturgischen Formulare) angeführten entwicklungsgeschichtlichen Literatur insbesondere die Forschungen von F. J. Dölger († 1940; Zusammenstellung in: Pisciculi, Erg.-Bd. I zu AC 334/41), die Zeitschrift AC und das RAC. — Ferner K. Prümm,

Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bde., Leipzig 1935. — Ders., Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg i. Br. 1939. — H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze, Zürich 1945.

A. L. Mayer, Altchristliche Liturgie und Germanentum, in JLW 5 (1925) 80/96. — Ders., Nochmals „Altchristliche Liturgie und Germanentum", in JLW 8 (1928) 236/39. — Ders., Die Liturgie und der Geist der Gotik, in JLW 6 (1926) 68/97. — Ders., Liturgie, Aufklärung und Klassizismus, in JLW 9 (1929) 67/127. — Ders., Liturgie, Romantik und Restauration, in JLW 10 (1930) 77/141. — Ders., Renaissance, Humanismus und Liturgie, in JLW 14 (1938) 123/171. — Ders., Liturgie und Barock, in JLW 15 (1941) 67/154. — H. Dausend, Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie, Wiesbaden 1936. — J. van Acken, Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen, Freiburg i. Br. 1937. — Ergänzend ist auch die volkskundliche Literatur heranzuziehen, da sie die bei Einführung mancher kirchlichen Riten, namentlich gewisser Sakramentalien, wirksamen Motive und Voraussetzungen aufzeigt.

1. Kultus und Liturgie im allgemeinen. — Kultus im allgemeinen ist die Betätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Er ist zunächst innerer Kult, der sich in Akten der Anbetung und der Bitte zeigt, tritt aber sofort auch nach außen im Wort und in der Geste hervor und wird so zum äußern Kult. Da ferner der Mensch nach seiner natürlichen Veranlagung auf die Gemeinschaft mit andern angewiesen ist, so gestaltet sich der äußere Kult im weiteren Verlaufe von selbst zum gemeinsamen Kult. Wie durch den innern Kult der äußere erst seinen Wert und seine Bedeutung erhält, so wirkt anderseits die Betätigung des äußern Kultes auf den innern zurück, indem sie denselben intensiver gestaltet. Die gemeinsame Ausübung des Kultes endlich steigert nicht bloß erfahrungsgemäß die Andacht, sondern hat auch auf Grund des Wortes des Herrn (Mt 18, 20): „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen", die Gewähr größeren Erfolges.

Der äußere gemeinsame Kult erfordert eine Regelung durch irgendwelche Autorität und eine Leitung seines Vollzuges. Dieser äußere, gemeinsame und geregelte Kult (cultus publicus im Unterschied zum c. privatus) wird traditionell Liturgie genannt. Λειτουργία ist bei den Klassikern eine im Interesse des Volkes übernommene öffentliche Leistung (λήιτον oder λεῖτον ἔργον, von λεώς = λαός = das Volk, und ἔργον = Werk). Im Sprachgebrauch der LXX (Ex 28, 27) und des Hebräerbriefes (8, 6; 9, 21) wird mit λειτουργία der „Opferdienst" bezeichnet. Im 4. Jh. verstehen unter λειτουργία die Synoden von Ancyra (314) und Antiochien (341) die gesamte Tätigkeit der Priester

und Diakone. Allmählich aber wird bei den Griechen nur mehr der vorzüglichste Bestandteil dieser Tätigkeit, die Opferhandlung oder Messe, Liturgie genannt. Im Abendland war dieses Wort während des MA ungebräuchlich. Was man gegenwärtig Liturgie nennt, nannte man ehedem Officia divina oder ecclesiastica. Erst vom 16. bis zum 18. Jh. bürgerte sich das Wort Liturgie zunächst in der Gelehrtensprache ein (G. Cassander, Liturgica, 1558; J. Mabillon, De liturgia Gallicana, 1685; M. Gerbert, Principia theologiae liturgicae, 1759). Jetzt hat es auch in den amtlichen Kurialstil Aufnahme gefunden (CIC c. 1257 u. ö. sowie die päpstlichen Verlautbarungen).

2. Wesen der katholischen Liturgie. — Die katholische Liturgie ist die Gesamtheit der von Christus und der Kirche angeordneten öffentlichen Gebete und Kulthandlungen. Christus erscheint aber in der Liturgie der Kirche nicht bloß als oberster Gesetzgeber, sondern als der eigentliche Liturge (primäres Subjekt der Liturgie), sowohl im Opfer der heiligen Messe (Trid. sess. 22 c. 1) als auch bei der Spendung der Sakramente (Eph 5, 25—26; Catech. Rom. P. II, c. 1 n. 23), und, weil Haupt der Kirche, welches immerdar für uns betet (Hebr 7, 25), selbst in den Gebeten der Kirche. Sekundäres Subjekt der Liturgie ist die Kirche, d. i. die hierarchisch geordnete und geleitete Körperschaft der durch die gültige Wassertaufe (näherhin durch den Taufcharakter) Christus, dem Haupte, Eingegliederten. Diese Plebs sancta, diese Familia, dieser Populus bzw. Populus Dei, wie die Kirche in der Sprache der Liturgie heißt (A. Schaut, in BM 25 [1949] 187/96), vollzieht die liturgischen Handlungen durch bestimmte, auf Grund der Ordination befähigte und im Auftrag der Kirche tätige Glieder, die Inhaber des Amtspriestertums (besonderes Priestertum). Wegen ihrer kirchlichen Mitgliedschaft kommt den Gläubigen das sog. „allgemeine Priestertum" zu; eine selbständige aktive liturgische Potenz bedeutet dasselbe aber nicht, da ja die Ecclesia als Körperschaft durch die Priester opfert (vgl. Trid. l. c. Denz. 938 gegen Ende; Enzykl. Mystici Corporis AAS 35 [1943] 232 s. und Mediator Dei AAS 39 [1947] 552 ss.). — Doch ist damit keineswegs die Möglichkeit, ja eine gewisse Notwendigkeit der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie verneint. Mag auch der eigentlich Handelnde der Liturge (Priester) sein, so sind doch die Gläubigen an dieser Handlung mitbeteiligt; freilich ist Art und Weise der durch sie geleisteten Verherrlichung Gottes bei den einzelnen Stücken der heiligen Messe, des zentralen christlichen Kultgeschehens, verschieden. So ist beim Gebets- und Lesegottesdienst (Katechumenenmesse) wirklich die ganze Gemeinde als solche tätig und jedes einzelne Glied geistig beteiligt, auch wenn nur der Priester Gottes Wort

(vor-)liest und er allein (vor-)betend die Gebete aller „zusammenfaßt" (vgl. § 50, 4). In der Gläubigenmesse waren es beim Opferungsteil, der Vorbereitung auf die hl. Wandlung, einst die Gläubigen, welche zusammen mit dem Klerus die materielle Opfergabe darboten, und sie sind heute noch durch die Gabendarbringung des Priesters aufgerufen, sich und all das Ihre Gott als Opfer darzubieten und so ihr Selbstopfer mit Christi Selbstopfer zu vereinigen. In der Präfation, dem Auftakt des Kanons, ergeht die Einladung zur Gottesverherrlichung in und durch Christus an alle Gläubigen. Beim Höhepunkt der Opfermesse ist ja Christus der eigentliche Liturge und der geweihte Priester der allein Mitwirkende. Trotzdem ist aber selbst hier eine Beteiligung der Gläubigen insofern gegeben, als nicht nur einzelne Kanonteile ein Mitbeten den Gläubigen nahelegen, nicht zuletzt in der Bitte um Zuwendung der Opferfrucht nach der Wandlung, sondern auch insofern Christus gleichsam sein unendlich wertvolles Selbstopfer in die Hand jedes Kultteilnehmers legt, damit dieser es nun seinerseits dem Vater zu dessen Verherrlichug darbiete (vgl. besonders Mediator Dei, Herder-Ausg. n. 84 ff., S. 75 ff.).

Weil der christliche Kult Angelegenheit einer rechtlich geordneten heiligen Gemeinschaft ist, darum gelten als liturgisch jene Kultformen, welche im Namen und im Auftrag Christi und der Kirche von eigens hierzu aufgestellten Personen in den gesetzlich geordneten Formen vollzogen werden, also die Feier der heiligen Messe, Spendung der Sakramente und Sakramentalien, kirchliches Stundengebet, gemeinhin jene, welche im M, Brevier, R und P festgesetzt sind. Volksandachten können nur in einem weiteren Sinne und insofern als liturgisch betrachtet werden, als sie von der kirchlichen Autorität geregelt und im Auftrag der Kirche von hierzu bestellten Personen geleitet werden bzw. von liturgischen Kultformen umrahmt sind.

3. Kultzweck. — Der erste Zweck des Kultes ist die Ehre Gottes (latreutischer Kultzweck). Diesem Kultzweck wird die Liturgie der Kirche gerecht durch den Lobpreis der Pss, durch ihre Hymnen und Gesänge, durch die häufig angewendete Doxologie (Ehre sei dem Vater usw.), durch die Pracht des Gotteshauses und des Gottesdienstes, den Schmuck der Altäre, durch die kirchlichen Gewänder. Der zweite Kultzweck ist das Heil der Menschen (soterischer Kultzweck). Er ist dem ersten untergeordnet, tritt aber, entsprechend den Bedürfnissen der gefallenen Natur, häufiger in den Vordergrund und äußert sich in den zahlreichen Bitten, die an Gott um geistige oder leibliche Güter gerichtet werden, in der Bitte um Entsündigung, vor allem aber in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien. Beide Kultzwecke vereinigt das

heilige Meßopfer in seiner Eigenschaft als Lob- und Dankopfer (latreutischer Zweck) und als Bitt- und Sühnopfer (soterischer Zweck). Meist sind beide Zwecke in der Liturgie miteinander verwoben.

4. Grundlagen der katholischen Liturgie. — Die Grundlagen der katholischen Liturgie sind zweierlei, solche allgemein menschlicher, natürlicher Art und solche geschichtlicher Art. — Die ersteren liegen in der menschlichen Natur selbst. Als Geistwesen ist der Mensch befähigt, seine gänzliche Abhängigkeit vom göttlichen Wesen zu erfassen, und zugleich weiß er sich verpflichtet, dieser Abhängigkeit in den Akten der Religion Ausdruck zu verleihen. Dabei kann und darf er sich mit bloß inneren Akten nicht begnügen, sondern muß zu äußeren Akten der Gottesverehrung weiter schreiten. Dieses letztere ist gefordert einmal durch den vitalen Charakter der Religion, deren Träger der ganze Mensch nach seiner geistigen und leiblichen Seite ist; ferner durch die substantielle Verbundenheit von Leib und Seele und die dadurch ausgelöste Wechselwirkung zwischen beiden, vermöge welcher die inneren Akte zu sinnenfälligen Äußerungen drängen und diese wiederum eine verstärkende Rückwirkung auf die inneren Akte ausüben; und schließlich wegen der sozialen Struktur der menschlichen Natur, welche zur Betätigung der Religion im Kulte auch in Gemeinschaft hinweist und verpflichtet. Gerade die soziale Seite des Menschen führt, wie kurz bemerkt wurde, von selbst zu rechtlich geordneter, äußerer Gottesverehrung, zur Liturgie.

Die Grundlagen geschichtlicher Art sind solche vor- und außerchristlicher Art und solche in Christi Offenbarung vorgegebene. — Zur ersteren Art zählt vor allem das Judentum, die Liturgie der Synagoge. Dies einfach deswegen, weil das Christentum aus der atl. Offenbarung herauswuchs, ja sich als Erfüllung derselben wußte. Daher entnahm der christliche Kult dem jüdischen, wie im einzelnen sich zeigen wird, nicht nur einen reichen Schatz an Gebeten, Lesungen und Formen, sondern auch den ganzen äußeren Aufbau des eucharistischen (Gemeinde-)Gottesdienstes, die Grundstruktur des Kirchenjahres und mancherlei Anregung für Ausgestaltung desselben. — Grundlagen außerchristlicher Art sind vor allem die antike hellenistisch-römische Umwelt, welche die christliche Kirche auf ihrem Gang durch die Geschichte zuerst zu durchschreiten hatte und der sie daher, neben der Hochschätzung des Kultischen überhaupt, auch im einzelnen viele wertvolle, zukunftsträchtige Kultelemente und -formen entlehnte. Sodann kommt in Betracht die Vorstellungswelt der germanischen Völker, in deren Bereich die Kirche nach Auflösung des römischen Weltreiches eintrat. Aus ihr bereicherte die Kirche

ihre Liturgie durch mancherlei Anregungen für Feiern und Andachten, durch Ausbau schon vorhandener Riten aus germanischer Symbolfreudigkeit, ja durch Schaffung neuer Formen, die zu entwickeln infolge der politischen Verbindung der Kirche mit dem Germanentum notwendig wurde (z. B. Kaiserkrönungsordo). — Wenn auch die bisher genannten vor- und außerchristlichen Beeinflussungen den kirchlichen Kult am augenscheinlichsten mitgestaltet haben, so sind es durchaus nicht die einzigen oder letzten, und es ist keineswegs ausgeschlossen, daß in der Zukunft nicht auch andere Kultur- und Volksbereiche unserer Liturgie neue Elemente zuführen, ältere Formen ausscheiden und daß diese Gestaltungen den kirchlichen Kult wie einst den abendländischen so nun ihn anderen Völkern und Vorstellungen anpassen könnten.

Die wichtigste und ausschlaggebende geschichtliche Grundlage des kirchlichen Kultes ist die Kulttat Christi. Jeder vor- und außerchristliche Kult ist, weil von filii irae (Eph 2, 3) geleistet, in sich ungenügend; auch der atl. Kult war ein solcher in Schwäche und Unvollkommenheit, nur ein Schatten des zukünftigen und wahren Kultes (Jo 4, 23; Kol 2, 17; Hebr 10, 1 ff.). Christus hat durch sein Kreuzopfer ein für allemal den wahren und einzig gültigen Kultakt vollzogen und dessen Fortführung durch Einsetzung des Meßopfers, der sinnbildlich-realen Darstellung des Kreuzopfers, sowie der hl. Sakramente seiner Kirche übergeben. Daraus ergibt sich zweierlei, einmal, daß alle anderen geschichtlichen Kultelemente nur insoweit als Bausteine oder formale Behelfe in den kirchlichen Kult übergehen können, als sie seinem Grundcharakter und Wesen nicht widerstreiten; und dann, daß nur die von Christus herrührenden Kultelemente unwandelbar sind, während alle anderen dem Wandel und der Veränderung unterliegen. In den letzteren Gegebenheiten liegt Möglichkeit und Recht liturgischer Reformen begründet.

§ 2. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie und liturgische Gesetzgebung

Literatur: 1. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans, hrsg. v. † Abt I. Herwegen, 10), Freiburg i. Br. 1923. — Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert, in Hist. Jahrb. 53 (1933) 169/89. — Ders., Abendländische Liturgiegeschichte. Forschungsbericht und Besinnung, in Eleutheria, Heft 1, Bonn 1944, 3/30. — J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen MA, in ZkTh 69 (1947) 36/99. Ders., Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie, in G.

Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, Freiburg i. Br. 1951, I 325/36. — G. Schreiber, in GA I 306/22 (Liturg. Reformen Gregors VII.). — Andrieu ORi II, p. XVII/XLIX.

2. F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the ante-Nicene Church, London ²1912. — H. Leclercq, Alexandrie, in DAL I 1182 f. — Adrian Fortescue, Alexandrine Liturgy, in CE I 303 f. — A. Gastoué u. H. Leclercq, Liturgie d'Antioche, in DAL I 2427 f. — Adrian Fortescue, Antiochene Liturgy, in CE I 571 f. — Ders., West-Syrian Rite, in CE XIV 417 f. — H. Jenner, East-Syrian Rite, in CE XIV 413. — Ders., Gallican Rite, in CE VI 357 f. — Ders., Ambrosian Rite, in CE I 394 f. — Ders., Celtic Rite, in CE III 1493 f. — Ders., Mozarabic Rite, in CE X 611 f. — H. Engberding, Die Spanisch-Westgotische Liturgie, in LZ 4 (1931/32) 155/66 241/49 (mit sehr reichen Literaturangaben). — Ders., Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie, in Ut omnes unum sint (Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit), Münster i. W. 1939, 61/89. — P. Séjourné, S. Isidore de Séville et la liturgie wisigothique, in Miscell. Isidoriana, Romae 1936, 221/51. — J. F. Rivera, Gregorio VII y la Liturgia mozárabe, in Rev. Esp. Teol. 1942, 1, 3/33. — M. Dietz, Gebetsklänge aus Altspanien, Bonn 1947. — Paul Lejay, Ambrosien (rite), in DAL I 1373 f. — L. Gougaud, Liturgies celtiques, in DAL II 2969. — Rud. Buchwald, De liturgia Gallicana, Breslau 1890. — E. Bishop, The Genius of Roman Rite, in Liturgica Historica, London 1918, 1/19. Französ. Übers. mit wertvollen Anmerkungen von A. Wilmart (Le génie du rit Romain, Paris 1920) und deutsche Übers. in LZ 4 (1931/32) 395/417. — W. Rötzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930. — J. Quasten, Oriental influence in the Gallican Liturgy, in Tr 1 (1943) 55/73. — E. Dekkers, Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie (Catholica VI 2), Bruxelles 1947. — J. H. Srawley, The Early History of the Liturgy, Cambridge 1913, ²1947. — E. Griffe, Aux origines de la liturgie gallicane, in Bullet. de littér. ecclés. 52 (1951) 17/43. — Hdb. I 23/52.

3. D. Bouix, Tractatus de iure liturgico, Paris ³1873. — Ebenso Oppenheim, II-IV. (Reiche Literaturangabe ebd. II 1 Anm. 1.)

1. Grundlegung der kirchlichen Liturgie. Die Zeit der örtlichen Liturgie. — Die katholische Liturgie ist so alt wie Christentum und Kirche. Mit der Einsetzung des eucharistischen Opfers (Lk 22, 19) und der Sakramente (vgl. Dogmatik) ist der ntl. Kult wesentlich grundgelegt. Die Ausgestaltung dieses Kultes war anfänglich Sache der Apostel, dann jene ihrer Nachfolger, der Bischöfe. Demgemäß zeigt die älteste Liturgie in frei waltender, aus dem Anlaß gegebener Improvisation eine starke örtliche Verschiedenheit (Justin, Apol. I 67; Did. 10, 6), allerdings unter selbstverständlicher Festhaltung des ntl. Grundbestandes, aber auch gewisser traditioneller Schemata (z. B. im Aufbau des eucharistischen Hochgebetes) und eines synagogalen Erbes

(z. B. in der Gliederung des kirchlichen Gottesdienstes). Auf die formale Prägung hatte die hellenistische Umwelt großen Einfluß (Mysterium, Anaphora, Canon, Praefatio, Actio, Anamnesis, Memoria, Litania, Epiphania, usf.). Gegen Anfang des 3. Jh.s (Hippolyts Traditio apostolica) und Mitte des 4. Jh.s (vgl. Euchologium des Serapion von Thmuis) beginnt man da und dort das liturgische Gesamtleben, und zwar naturgemäß in den Einzelgemeinden, zu fixieren. Der Endzeitpunkt dieses Prozesses ist dabei in den verschiedenen Kirchen durchaus nicht einheitlich; so zeigt etwa die Art, wie Leo d. Gr. († 461) seine Liturgietexte vorbereitet, für seine Zeit noch deutlich das Fehlen einer endgültig festgelegten liturgischen Formengebung an (vgl. § 4, 2a das zum L Gesagte). Allgemein verbreitete liturgische Gebräuche ohne bestimmbaren Urheber schrieb man schon frühzeitig den Aposteln zu (Basilius, De Spiritu Sancto c. 27).

2. Die Anbahnung einheitlicher größerer Liturgiegebiete. — Seit dem 4. Jh. etwa geht, namentlich im Zusammenhang mit der Entfaltung der Organisation der Kirche überhaupt, die Führung auf dem Gebiet der Liturgie von der im Bischof verkörperten Einzelgemeinde auf höhere Einheiten über, und zwar, von Einzelfällen abgesehen (Synode v. Gerundia 517 c. 1, Bruns II 18), ohne Zwang. Als Vereinheitlichungsfaktoren sind schon damals wirksam Sprache und Volkstum, geographische und staatliche Zusammengehörigkeit, die Ausstrahlungskraft vielbesuchter Andachts- und Wallfahrtsstätten („Pietätszentren"), mitunter kulturelle, bildungsmäßige Überlegenheit („Bildungszentren": Mailand, Rom), aber auch politischer Wille und vor allem der Ausbau der Metropolitan- und Patriarchalverfassung.

In letzterem Sinne kommen für den Orient in Betracht die Patriarchalkirchen von Alexandrien in Ägypten und Antiochien in Syrien. Im Umkreis von Alexandrien entwickelte sich, begünstigt durch die geographische Geschlossenheit des Gebietes, eine ausgeprägt nationalägyptische Liturgie. Diese wurde im Ablauf völkischer und kirchlicher Streitigkeiten schließlich Sache der Monophysiten; in Verbindung mit der Landessprache erhielt sie sich bei den monophysitischen Kopten und bei den Abessiniern. Alexandrien selbst kam später unter den Einfluß der byzantinischen Liturgie. Im Umkreis von Antiochien in Syrien konnte mangels scharfer geographischer Begrenzung niemals sich ein so klar umrissenes Liturgiegebiet bilden wie um Alexandrien. Immerhin lebt der uns ursprünglich aus den AK und aus gelegentlichen Äußerungen bei Chrysostomus bekannte Typus in Elementen des sog. westsyrischen (monophysitische Jakobiten, unierte Jakobiten, Maroniten) und ostsyrischen (Nestorianer und Chaldäer) Ritus fort.

Von weitgreifender Bedeutung für die Anbahnung liturgischer Vereinheitlichung wurden Jerusalem und Konstantinopel. Von Jerusalem aus, der heiligen „Stadt unseres Gottes", wo sich in dramatischer Nachbildung der ntl. Heilsbegebenheiten an den herrlichen Sakralbauten eine prachtvolle Liturgie entfaltete, gingen durch zahlreiche Pilger liturgische Anregungen in den Osten und Westen. - Konstantinopel, dessen Liturgie ursprünglich von Antiochien aus bestimmt worden ist, vermochte trotz seiner Stellung als Kaiserstadt vor Ausbruch des ersten Bilderstreites (726) seine Liturgie zunächst nur im Gebiet um das Ägäische Meer auszudehnen.

Im Unterschied zum Osten entsprach dem Patriarchalbezirk des Westens, also jenem von Rom, keine einheitliche Liturgie. Nach Mitte des 4. Jh.s erst (ca. 370) wurde die bis dahin griechische Liturgie Roms latinisiert, und wohl im Zusammenhang damit, aber auch aus dem Bedürfnis nach guten liturgischen Texten, gewann sie in den Zeiten des geistigen Niedergangs während der Völkerwanderung Raum in Mittel- und vermutlich auch in Unteritalien; die Ausbreitung bahnte sich praktisch zunächst an auf dem Wege der Benützung liturgischen Materials aus dem römischen Archiv. — Das früheste wirkliche Hinausgreifen über die Grenzen Italiens geschah, abgesehen von einem zaghaften Ansatz auf dem Konzil von Vaison 529 (cc. 3-5, Bruns II 184), auf der Pyrenäenhalbinsel in dem suevischen Reich von Gallaecien (z. Zt. des Metropoliten Profuturus von Braga und des Papstes Vigilius, vgl. Konzil v. Braga 561, bes. cc. 4 s., Bruns II 33 s.); doch war dieser liturgische Einfluß nur vorübergehend. Im übrigen herrschte in Oberitalien, Gallien, auf den britischen Inseln und in Spanien ein anderer Ritus, dessen verschiedene Ausprägungen man nach dem Vorgang J. Mabillons unter dem Namen gallikanische Liturgie zusammenfaßt. Dieser außerrömische Ritus weist trotz seiner lateinischen Sprachform in ungleich reicherem Maße als der römische Züge östlicher liturgischer Art auf; andererseits besitzt er aber mit dem römischen Ritus so viele Berührungspunkte, daß an eine gemeinsame Wurzel der römischen und gallikanischen Liturgie gedacht werden kann.

Die gallikanische Liturgie in Oberitalien wurde schon frühzeitig (9. bis 11. Jh.) romanisiert; sie lebt gegenwärtig fort in der sog. ambrosianischen (auch mailändischen) Liturgie im Umfang der alten Kirchenprovinz Mailand; im MA suchte sie aber auch vereinzelt in Süd- und Westdeutschland (Paulus von Bernried, † ca. 1150; Metz) Einfluß zu gewinnen. Die gallikanische Liturgie in Frankreich fand ihr Ende mit der karolingischen Liturgiereform. Die altbritisch-keltische Liturgie, welche eine gemeinsame anfängliche Form des abendländischen Ritus

besonders nahelegt, wurde schon bald durch die angelsächsische Mission zurückgedrängt. Die westgotisch-spanische Ausprägung (auch mozarabische Liturgie, d. h. die Liturgie der Fremdlinge unter den Arabern, also der Christen) war gestützt durch eine gesonderte, von Rom weitgehend unabhängige und kraftvolle Entwicklung der westgotischen Kirche; sie erhielt sich bis in die Zeit Gregors VII. und ist gegenwärtig in gewissem Umfang noch in Toledo und Salamanca in Übung. Die afrikanische Liturgie ging in politischen Stürmen unter.

3. Die Zeit des Ausgleichs zwischen führenden Liturgiegebieten und die Entstehung liturgischer Großräume. — Diese Entwicklungsperiode ist im Osten und Westen charakterisiert durch den Ausgleich verschiedener Liturgiegebiete. Das jeweilige Ergebnis, ein liturgischer Mischtypus, erfährt eine für die Folgezeit bedeutsame Ausbreitung.

Im Osten bahnte das bilderfreundliche Mönchtum Palästinas der jerusalemitischen Liturgie in der Zeit des Bildersturmes die Wege in Konstantinopel (Studioskloster). Konnte der Ritus Jerusalems auch nicht völlig jenen der Hauptstadt verdrängen, so entstand doch aus der um die Mitte des 9. Jh.s abgeschlossenen Wechselwirkung beider Riten eine Art gemeinbyzantinischer Ritus, der in dieser Gestalt seinen Siegeszug antrat. Dieser bewegte sich in zwei Richtungen, einmal in Richtung einer liturgischen Eingliederung der durch die anhebende Slawenmissionierung gewonnenen neuen Gebiete, und dann in Richtung der liturgischen Gewinnung der nunmehr außerhalb des byzantinischen Reiches gelegenen älteren Liturgiegebiete.

Die byzantinische Missionierung bewegte sich unter dem Druck der politischen Verhältnisse nordwärts. Der Gang der Ereignisse brachte es, entgegen der ursprünglichen Ausgangsstellung der Slawenapostel Cyrillus und Methodius, mit sich, daß die gesamte ostslawische Welt einschließlich der sprachlich slawisierten Bulgaren zu einem fast ausschließlichen, riesenhaften Missionsgebiet Konstantinopels wurde. Für dieses Gebiet war die byzantinische Liturgie, wenn auch in anderer sprachlicher Gestalt (Kirchenslawisch; später auch andere Sprachen) die gegebene Ritusform, ein Ereignis von geschichtlich weittragenden Folgen. - Die andere Ausweitung des byzantinischen Liturgieraumes ging auf die Eingliederung Syriens (Antiochien und Jerusalem) und Ägyptens (Alexandrien). Nach dem politischen Verlust dieser Gebiete an die Araber legte sich die liturgische Gleichförmigkeit als letztes Bindemittel mit Byzanz sowohl im Interesse des griechischen Kaisers wie auch seines Hofbischofs, des Patriarchen von Konstantinopel, nahe. Gleichzeitig wurde hierdurch die „Gefahr" gebannt, daß in dem seit 857 aufgerissenen und 1054 so gut

wie unheilbar gewordenen Schisma sich die eben genannten Kirchen Rom und dem Abendland näherten. Um 1200 ist der Prozeß trotz des bis zuletzt um seine (Markus-)Liturgie kämpfenden Alexandrien beendigt; der in Byzanz residierende Patriarch von Antiochien, Theodor Balsamon, erklärte 1203 den Gebrauch der Markusliturgie als ungesetzlich. Nur die außerhalb der byzantinischen Glaubensgemeinschaft gebliebenen häretischen Kirchen behaupteten im Unterschied zu den kaiserlich Gesinnten (Melchiten) im ganzen ihre liturgische Eigenart, wie bereits erwähnt wurde.

Im A b e n d l a n d vollzog sich eine dem Osten analoge Entwicklung. Hier eröffnete, neben dem schon erwähnten Liturgieausgleich in Oberitalien und auf den britischen Inseln, vor allem die Romanisierung der Liturgie des merowingischen Galliens einer Ausweitung zum liturgischen Großraum den Weg. Nachdem bereits durch partikuläre Mächte (Bischöfe, Äbte) früher die Romanisierung da und dort betrieben worden war, wurde diese nun für zwei Jahrhunderte Sache der zentralen Gewalt, des Königtums. Pippin, der die Merowinger ablöste, ordnete, getragen von einer tiefen Verehrung für Rom und den Himmelspförtner St. Petrus, 754 die verbindliche Einführung der damals gebräuchlichen gregorianischen Form der römischen Liturgie im Frankenreiche an, eine Maßnahme, der zwar zunächst wegen technischer Schwierigkeiten ein Erfolg versagt blieb, die aber dann durch Karl d. Gr. für ein vergrößertes Frankenreich, diesmal mit Erfolg, wiederholt wurde. Karl verschaffte sich authentische, tatsächlich freilich nur unvollkommene römische Liturgiebücher und legte sie als Musterexemplare in seiner Palastbibliothek zum Abschreiben nieder. Das für die praktischen Anforderungen zu dürftige römische Liturgiegut erhielt allerdings eine Ergänzung aus älteren liturgischen Formen (Anhang „Hucusque" Alkuins). Als Endergebnis der karolingischen Liturgiereform ergab sich eine fränkisch-(deutsch-)römische Mischliturgie; um den gregorianischen Kern legten sich gallikanische, aber auch ältere gelasianisch-römische Elemente. In dieser Gestalt rezipierte seit dem Ende des 10. Jh.s die reformbedürftig gewordene römische Kirche und Italien die Liturgie; wesentlich so erlangte sie später ihre weltweite Bedeutung. - Sachlich bedeutete der Verschmelzungsprozeß eine gewisse Bereicherung der römischen Meßfeier, vor allem aber die rituelle Ausgestaltung der Sakramente (die Taufe ausgenommen) und der Sakramentalien (Kirchweihritus; Personalbenediktionen), teilweise auch des Kirchenjahres (Palmsonntag, Karwoche). Zu gleicher Zeit fanden östliche Liturgieelemente, neue Frömmigkeitsimpulse (Verehrung des leidenden und eucharistischen Heilandes) und -auffassungen Eingang in den römischen Ritus.

4. Die Anbahnung der liturgischen Vereinheitlichung im Abendland. — Nach Mitte des 11. Jh.s, namentlich seit Gregor VII., erlangte die römische Kirche zusammen mit ihrem gesteigerten Selbstbewußtsein auch ihre liturgische Selbständigkeit und Führerrolle wieder (vgl. Reg. Greg. VII., ed. E. Caspar, 91 ff., 283 f., 474 f., u. ö.). Mancherlei liturgische Bestimmungen der Kurie griffen über die fränkisch-deutsche Überlieferung hinaus. Mehr und mehr beherrscht gleichzeitig der Gedanke der Reform, d. i. der Zurückführung der Liturgie zur Strenge der älteren Gestalt, und der Gedanke gleichförmiger Einheit, d. h. der Angleichung der außerrömischen Liturgie an jene Roms, die Entwicklung. Letztere Forderung wurde zur Wirklichkeit unter maßgebender Mitwirkung des Franziskanerordens, der zum Vorkämpfer römischen Brauchtums wurde. Er übernahm, zunächst durch praktische Erwägungen bestimmt, das in der päpstlichen Hauskapelle benützte Meßbuch (vgl. M. Andrieu, Le missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle, in Misc. Ehrle II [Studi e Testi 38], Rom 1924, 348/76) und Brevier und verbreitete beide durch seine Wanderprediger in der ganzen abendländischen Welt. Trotz der dadurch erzielten weitgreifenden Vereinheitlichung in gesetzgeberischer Theorie und liturgischer Praxis konnte nicht verhindert werden, daß in den nicht vereinheitlichten Teilen (z. B. in der Privatmesse) eine bunte Mannigfaltigkeit und in den vereinheitlichten Stücken durch Einschübe und Erweiterungen (durch Tropen, Sequenzen, Hymnen, Prozessionen und dgl.) eine fast uferlose Überwucherung Platz griff. So wurde der Ruf nach Reform laut.

5. Die Vollendung der liturgischen Einheit des Abendlandes. Die Periode der Verfestigung der Liturgie. — Das Konzil von Trient führte die ersehnte Reform herauf; zugleich legte es die Bahn frei für die völlige Einheit der abendländischen Liturgie unter päpstlicher Führung. Zunächst und unmittelbar hatte das Konzil (Sess. XXV., ed. Richter-Schulte 471) nur die Herausgabe der beiden wichtigsten liturgischen Einheitsbücher, Missale und Brevier, durch den Papst verfügt. Aber mittelbar und faktisch machte es dadurch die Ordnung der Liturgie, die liturgische Gesetzgebung, zu einem Reservat des Apostolischen Stuhles. Pius V. entsprach dem Konzilsbeschluß durch Herausgabe des römischen Breviers (1568) und des MR (1570). Der Inhalt der beiden Bücher ist dem fortschreitenden religiösen Leben angepaßt, frei von symbolischem Übermaß, mäßig im Umfang, würdig und gemessen in der Sprache, einwandfrei in seinem dogmatischen Gehalt. Alle Kirchen und Orden, die nicht schon seit 200 Jahren ein eigenes Brevier und Missale besaßen, wurden zur Annahme der neu

redigierten Bücher verpflichtet. Spätere Päpste, zuletzt Pius X. und Benedikt XV., ließen an Missale und Brevier verschiedene Verbesserungen vornehmen. In den Pontifikalfunktionen hat Clemens VIII. durch das Pontifikale (1596) und das Caer. ep. (1600) deren Einheitlichkeit hergestellt. Das römische Rituale von 1614 gewährleistete eine gleichmäßige Spendung der Sakramente und Sakramentalien.

Die innerhalb des Bereiches des römischen Ritus heute bestehende liturgische Einheit bedeutete kein Hindernis, daß sich in den letzten Jahrzehnten (insbesondere seit Pius X.) eine immer stärker in Erscheinung tretende Tendenz einer liturgischen Reform geltend machte. Förderlich war und ist dabei einmal der große Aufschwung der liturgischen Studien im letzten halben Jahrhundert, welche Wesen und Werden, Überzeitliches und Zeitbedingtes der Liturgie, echte Strukturgesetze der liturgischen Formenwelt und nur Rankenhaftes an ihr klarer als früher erkennen lassen. Dann aber die liturgische Erneuerungsbewegung, die aus dem neu gewonnenen Verständnis der Liturgie, als einer Sache des ganzen hl. Gottesvolkes (der plebs sancta), die Forderung nach einer lebendigen Teilnahme aller Gläubigen an ihr erhob und aus dem Geiste lebendigen Glaubens die dem Gemeinschaftscharakter der Liturgie entsprechenden Formen für unsere Zeit erprobt und damit der kirchlichen Autorität die Richtung einer echten Reform zu deuten vermag.

6. Das liturgische Gesetzgebungsrecht des Papstes und die gesetzlichen Befugnisse der Bischöfe. Das liturgische Gewohnheitsrecht. — Mit der historischen Entwicklung zur liturgischen Einheit seit dem Tridentinum war das vom Gallikanismus heftig befehdete, jedoch im Wesen des Primates ruhende oberste liturgische Gesetzgebungsrecht des Papstes zur vollen Ausgestaltung gelangt. Das neue kirchliche Gesetzbuch erklärt in c. 1257: „Es ist allein Sache des Apostolischen Stuhles, sowohl die Liturgie zu ordnen, als auch die liturgischen Bücher zu approbieren." Sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht übt der Papst entweder persönlich (durch Erlaß von Bullen, Breven, Motuproprios) oder durch die päpstlichen Behörden aus. Die wichtigste dieser Behörden ist die Ritenkongregation (Sacrorum Rituum Congregatio). Ihre (seit 1588 erlassenen) Dekrete und Entscheidungen finden sich gesammelt in den „Decreta authentica C. S. R." (1898-1927). Die Neugliederung der römischen Kongregationen durch Pius X. vom 29. Jan. 1908 sieht bei der Ritenkongregation einen Coetus liturgicus, einen C. historico-liturgicus und einen C. pro sacro concentu vor (AAS 1 [1909] 14); durch ein Motuproprio Pius' XI. vom 6. Febr. 1930 (AAS 22 [1930] 87 s.) wurde dazu noch eine eigene Sectio historica für Selig- und Heiligsprechungssachen geschaffen (vita; virtutes;

martyrium; cultus antiquus servorum Dei). Die beim päpstlichen Gottesdienst und von den Kardinälen zu beobachtenden liturgischen Zeremonien regelt die Congregatio Caeremonialis (CIC. c. 254); für orientalische Ritenfragen ist die Congregatio pro Ecclesia Orientali zuständig (c. 252). - Die Bischöfe haben für die Ausführung der allgemein-kirchlichen Kultvorschriften zu sorgen (c. 1261), Gebetsformulare und religiöse Übungen in Kirchen und Oratorien nur nach vorausgegangener Prüfung zuzulassen (c. 1259). Den Bischöfen obliegt auch die Überwachung der liturgischen Gewohnheiten. Diese Gewohnheiten erklären entweder ein bestehendes liturgisches Gesetz (consuetudo secundum legem), oder sie schließen eine Lücke in den Liturgiegesetzen (consuetudo praeter legem), oder sie bilden sich im Widerspruch gegen ein solches Gesetz (consuetudo contra legem). Gewohnheiten selbst letzterer Art können sich nach den üblichen Rechtsregeln (cc. 25 ss.) bilden. Doch ist naturgemäß eine solche Bildung erschwert, da gegenteilige Gewohnheiten wohl nur in selteneren Fällen die vom Recht zur Bildung einer gesetzlichen Gewohnheit geforderten Eigenschaften (rationabilitas, consensus legislatoris) aufweisen können.

§ 3. Die Liturgik als Wissenschaft

Literatur: A. Ebner, Über die gegenwärtigen Aufgaben und die Ziele der liturgisch-historischen Forschung. Compte rendu du 4me congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg du 16 au 20 août 1897. I. Section p. 32/41, Freiburg i. d. Schw. 1898. — F. Cabrol, Introduction aux études liturgiques, Paris ²1907. — K. Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung (LQF 13), Münster i. W. 1919. — Ders., La liturgia considerata come scienza, in La Scuola cattolica 1 (1926) 401/21. — R. Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in JLW 1 (1921) 97/108. — Hdb. I 53/57. — A. Wintersig, Pastoralliturgik, in JLW 4 (1924) 153/67. — Ders. (= L. A. Winterswyl), Laienliturgik, Kolmar i. E. o. J. (1944), Kevelaer ³1949. — F. Schubert, Neubau der Liturgik?, in ThGl 19 (1927) 238/54. — B. Thiel, Versuch eines Neubaues der Liturgik, in JLW (1931) 163/7. — Oppenheim V, bes. 18/21.

1. Aufgabe der Liturgik. Liturgische Symbolik. — Die Liturgik ist die Wissenschaft von der Liturgie. Sie hat als positive Wissenschaft die einzelnen Kultakte, wie sie von der liturgischen Gesetzgebung bestimmt werden, darzustellen und in ihrem historischen Werden und in ihrer inhaltlichen Bedeutung zu erforschen. Die inhaltliche Würdigung bezieht sich entweder auf das liturgische Wort oder auf die

liturgische Handlung. Das liturgische Wort ist hierbei als getreues Abbild des kultischen Geschehens, als Ausdruck des Glaubens und der Frömmigkeit der Kirche zu würdigen; an der liturgischen Handlung kommt namentlich ihre Symbolik in Betracht. Diese Symbolik ist teils eine natürliche, mit den liturgischen Handlungen als natürlichem äußerem Ausdruck geistiger Vorgänge oder mit einer ihrem Wesen anhaftenden Eigenschaft von selbst gegebene, teils eine künstliche, nicht im Wesen der Kultform liegende, sondern von außen, meist aus lehrhaften Bestrebungen hineingetragene. Letztere Art der Symbolik war besonders im MA unter beinahe vollständiger Ausschaltung des historischen Elementes beliebt. Ihrer Kenntnis ist für die Exegese einzelner Gebete, insbesondere auch für das Verständnis der mittelalterlichen kirchlichen Kunst nicht zu entraten.

2. Stellung der Liturgik in der Theologie. — Die Liturgik ist eine selbständige theologische Wissenschaft, welche ihr eigenes Objekt, den von Christus und der Kirche geregelten Kult, und ihre eigene historisch-exegetische Methode hat. Sie ist selbständig gegenüber der erst in neuerer Zeit als besonderes theologisches Fach hervortretenden Pastoraltheologie, welche vorwiegend praktisch orientiert ist und die von den übrigen theologischen Wissenschaften gebotenen Ergebnisse zur wissenschaftlichen Darstellung der Seelenleitung verwertet. Gleich andern theologischen Disziplinen hat auch die Liturgik eine praktische Tendenz: Sie will einerseits den Liturgen dazu anregen, die Liturgie selbst würdig und verständnisvoll zu vollziehen sowie dem Volk Gottes ein tieferes Erfassen der liturgischen Formen zu vermitteln, andererseits dazu, den der liturgischen Formenwelt (insbesondere auch jener der Gebete) zugrunde liegenden Gestaltungs- und Baugesetzen nachzuspüren, um auf diese Weise alles gottesdienstliche Geschehen der Gemeinde (Volksandachten!) sinnvoll und zielstrebig gestalten zu können (vgl. J. A. Jungmann, Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939).

Unter den theologischen Disziplinen leisten der Liturgik in besonderer Weise eine Hilfsstellung die Dogmatik, insofern aus ihr das Wissen um Wesen und Eigenart der katholischen Liturgie gewonnen wird, die kirchliche Rechtswissenschaft, insofern ihre Grundsätze und Auslegungsregeln auch für die Interpretation der liturgischen Gesetzgebung und die Beurteilung liturgischer Gewohnheiten Anwendung finden, und die Kirchengeschichte, insofern die in ihr übliche Methode auch den Liturgiker bei seiner geschichtlichen Aufgabe leitet und ihre Ergebnisse weitgehend liturgische Entwicklungen verständlich machen. — Hilfsdisziplinen aus dem außertheologischen Bereich sind,

wie sich teilweise schon aus früher Gesagtem ergibt, Religions- und Kulturgeschichte, Volkskunde, Kunstgeschichte sowie fast alle historischen Teildisziplinen, nicht zuletzt auch die Sprachwissenschaft („liturgische Philologie").

3. Einteilung der Liturgik. — Man pflegt gewöhnlich die Liturgik in eine allgemeine und in eine besondere einzuteilen. Der allgemeinen Liturgik wird das den einzelnen Kultformen Gemeinsame, ebenso die Lehre vom liturgischen Ort und seiner Ausstattung sowie die Lehre von der liturgischen Zeit, dem Kirchenjahre, zugewiesen. Zur besondern Liturgik gehören die einzelnen liturgischen Akte: Meßopfer, Sakramente, Sakramentalien, Breviergebet. — Gegenüber neueren Einteilungsvorschlägen, welche mehr von kulttheologischen Spekulationen her den Stoff ordnen möchten, verdient für die wissenschaftliche Darstellung die traditionelle Gliederung den Vorzug. — Eine Aufgliederung unserer Disziplin in eine liturgiegeschichtliche (Liturgiegeschichte) und eine liturgierechtliche (Liturgik), etwa nach dem Vorbild von Dogmengeschichte und Dogmatik, empfiehlt sich schon aus praktischen Gründen nicht.

§ 4. Die Quellen der Liturgik

Literatur: Außer den zu § 51 genannten Werken vgl.: F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster i. W. 1892. — A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des „Missale Romanum" im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg 1896 (vgl. zum geplanten Iter Germanicum ebd. p. VII und K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamann. Überlief. [LQF 1/2], Münster i. W. ²1939, p. XXVI Anm. 1.). — H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1900. — J. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines, Münster i. W. 1905. — St. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1906. — H. Quentin, Les Martyrologes historiques du moyen-âge, Paris 1908. — A. Baumstark, Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme, Eindhoven-Nijmegen (Holland) o. J. (1929). — J. B. Ferreres, Historia del Misal Romano, Barcelona 1929. — H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches, in LL 6 (1939) 30/66. — Ders., Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in EL 59 (1945) 5/38. — A. Manser, in LThK VII 214/17. — M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge, Löwen I 1931, II 1948, III 1951. — P. de Puniet, Le Pontifical Romain, Paris 1930/31 (Deutsche Übersetzung „mit manchen Ergänzungen und Verbesserungen" des Verfassers unter dem Titel: Das Römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar, 2 Bde., Stift Klosterneuburg 1933). —

Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum. I. Typen (LQF 28), Münster i. W. 1935. — W. H. Frere, Studies on the Early Roman Liturgy. II: The Roman Gospel-Lectionary. III: The Roman Epistle-Lectionary (Alcuin Club Coll. 30. 32), London 1935. — R. J. Hesbert, Antiphonale septuplex, Bruxelles 1935. — B. Löwenberg, Das Rituale des Kardinals Julius Antonius Sanctorius. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des RR (Teildruck. Diss. Gregoriana), München 1937. — Ders., Die Erstausgabe des RR von 1614, in ZkTh 66 (1942) 141/47. — M. Andrieu, Le Pontifical Romain au moyen-âge I-IV (Studi e Testi 86, 87, 88, 99), Città del Vaticano 1938/41. — E. Bourque, Etudes sur les sacramentaires romains, Rom I 1949. — Oppenheim IV, pars III. — Hdb. I 57—118.

1. Quellen der Liturgik im allgemeinen. — Quellen zur Darstellung der gegenwärtig geltenden Liturgie sind die im offiziellen Gebrauch der Kirche verwendeten Bücher: Missale, Brevier, Rituale, Pontifikale, Martyrologium und Caeremoniale. Für das geschichtliche Studium der Liturgie dienen außer den allgemeinen kirchenhistorischen Quellen (Bullen und Breven der Päpste, Konzilsbeschlüsse usw.) vor allem Aufzeichnungen, welche zu gottesdienstlichen Zwecken gemacht wurden. Anklänge an liturgische Formeln begegnen uns schon in der urchristlichen Literatur und bei den apostolischen Vätern (Paulus, Offb; Clemens von Rom). So sind beispielsweise die biblischen Berichte vom Abendmahl in ihrer Eigenart nur zu verstehen, wenn ihr Zusammenhang mit liturgischen Einsetzungsberichten erkannt ist. — Erste Niederschriften liturgischer Formulare bieten uns um 150 die Didache (cc. 9 s.), um oder nach 200 die „Apostolische Überlieferung" Hippolyts von Rom († 235), im 4. Jh. das Euchologium des Serapion von Thmuis (G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, Leipzig 1898), zu Beginn des 5. Jh.s das 7. und 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen.

2. Quellen des MR. — a) Sakramentarien. — Die im gegenwärtigen M enthaltenen Gebete, Gesänge und Lesungen waren ehedem bei der Meßfeier aus verschiedenen Büchern zu entnehmen. Die Gebete, welche vom Priester oder Bischof bei der heiligen Messe zu sprechen waren (zur Zeit der Entstehung der Sakramentarien nur Kollekte, Sekret, Präfation und Kanon, Postcommunio), bot das Sakramentar (Sacramentarium, Liber sacramentorum). Die Lesungen, die nur vom Diakon und Subdiakon vorgetragen wurden, entnahm man den Bibelhandschriften oder eigenen Perikopenbüchern, die Gesänge, die ausschließlich Sache des Chores (Schola cantorum) waren, dem Liber antiphonarius.

Aus dem den Sakramentarien vorausgehenden Zeitraum, da in Rom noch das Griechische Liturgiesprache war, stammt die schon erwähnte älteste römische

Formelsammlung, Hippolyts Apostolische Überlieferung. — Unter den Sakramentarien zählte man früher als ältestes das aus der Frühzeit des 7. Jh.s (Cod. Veron. 85) stammende und unvollständig erhaltene „Sacramentarium Leonianum" (= L), so genannt, weil es sein erster Herausgeber, Fr. Bianchini (1735), für ein Werk des Papstes Leo d. Gr. († 461) hielt. In Wirklichkeit ist es aber, wie dies schon Th. Klauser (vgl. Scientia sacra, Festschrift f. Kard. Schulte, Köln-Düsseldorf 1935, 15) aussprach (vgl. auch A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden, a. a. O. 95 f.) und nun A. Stuiber (Libelli Sacramentorum Romani [Theophaneia 6], Bonn 1950) eingehend zeigt, kein eigentliches Sakramentar, sondern eine Zusammenstellung liturgischer Formulare durch einen Nichtrömer, der selbst wieder aus stadtrömischen, dem päpstlichen Archiv entnommenen und auch außerhalb Roms in Umlauf befindlichen libelli sacramentorum (d. i. liturgischen Vorlagensammlungen) schöpfte, dabei indes ein veraltetes römisches Kalendar benützte. Einzelne Formeln gehen auf Leo d. Gr. zurück (vgl. C. Callewaert, in SE 1 [1948] 35/122, der einen sehr weit gehenden Einfluß Leos annimmt; anders Chr. Mohrmann, in VChr 4 [1950] 125 ff. u. a.); reichlicheres Material steuerten aber sicher (nach A. Chavasse, B. Capelle, C. Coebergh) Papst Gelasius († 496) und Papst Vigilius († 555) bei (vgl. B. Capelle, L'oeuvre liturgique de S. Gélase, in JThSt N. S. 2 [1951] 129/44). Die neueste, nun nicht mehr befriedigende Ausgabe ist von C. L. Feltoe, Sacramentarium Leonianum, Cambridge 1896. — Als ältestes eigentliches Sakramentar muß angesehen werden das „Sacramentarium Gelasianum", in älterer Zeit anonym unter der Bezeichnung „Liber sacramentorum romanae ecclesiae" in Umlauf (vgl. E. Bishop, Liturgica Hist., a. a. O. 29/61), aber schon in der Karolingerzeit, wohl infolge irrtümlicher Deutung einer Bemerkung im LP (I 255), Papst Gelasius zugeschrieben. Es wurde bereits vor der liturgischen Reform Gregors d. Gr. im Frankenreiche eingeführt. Das gelasianische Sakramentar ist in seiner reinen römischen, an manche Formulierungen der Regel St. Benedikts (cf. ed. Butler) erinnernden Gestalt nicht mehr erhalten. Den ursprünglichen Aufbau gibt am besten wieder der in Frankreich in der ersten Hälfte des 8. Jh.s, also zwei Jahrhunderte nach Abfassung des Archetyps, geschriebene Cod. Vat. Reg. 316 (neueste Ausgabe von H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894); doch enthält der Text mancherlei gallikanische und wohl auch mittelitalische Einschübe. Ihm an Bedeutung an die Seite zu stellen ist der aus dem südlichen Bayern stammende Cod. O 88 der Prager Kapitelsbibliothek (Sacr. Pragense, 8. Jh.), welcher das altgelasianische Liturgiebuch, gegenüber der vatikanischen Hs., verkürzt und in anderer Anlage wiedergibt, daneben aber auch Einflüsse des gregorianischen Sakramentars aufweist. (Ausg.: A. Dold — L. Eizenhöfer, in TA I. Abt. 38/42, 1949). Große Verbreitung fand eine Überarbeitung des Gel. nach dem gleich zu erwähnenden Gregorianum. Man bezeichnet diesen Sakramentartyp als Sacr. Gelas. saec. VIII. Die wichtigsten Zeugen dieses Typs sind das schon von Martène benützte Sakramentar von Gellone (Paris, Bibl. nat. 12 048, vielleicht für die Kirche von Cambrai 770—780 geschrieben; vor-

läufig hrsg. v. P. de Puniet in EL 48 ss. [1934/38], in Buchform Rom [1940]), das Sakramentar von Angoulême (Paris, B. n. 816, geschr. um 800; Ausg. von P. Cagin, Angoulême s. a. [1919]) und das Sakramentar des Codex Sangall. 348 (nach 813 geschrieben; hrsg. von K. Mohlberg 1918 ²1939, in LQF 1/2); auch das sog. Sacr. Rossianum (Cod. Ross. lat. 204) gehört hierher (J. Brinktrine, Sacramentarium Rossianum [RQS, Suppl. H 25], Freiburg i. Br. 1930; vgl. AndrieuORi II 290 f.) — Das geschichtlich bedeutsamste, das „Sacramentarium Gregorianum", geht auf Gregor d. Gr. († 604) zurück. In seiner ältesten uns erreichbaren Gestalt liegt es im Cod. Pad. D. 47, fol. 11r bis 100r vor (hrsg. v. K. Mohlberg 1927, in LQF 11/12). Im Zusammenhang mit den schon früher (o. § 2, 3) erwähnten Reformbestrebungen Karls d. Gr. konnte Papst Hadrian I. zwischen 784 und 791, vom Kaiser um ein vollkommenes Exemplar gebeten, diesem nur einen etliche Jahrzehnte alten Auszug aus dem Gregorianum senden, hergestellt für die Stationsgottesdienste des Papstes selbst. Das Buch wurde als Musterexemplar (authenticum) in der Palastbibliothek zu Aachen niedergelegt (die von H. Lietzmann rekonstruierte Ausgabe 1921 in LQF 3; vgl. dazu: Ders., Handschriftliches zur Rekonstruktion des Sacr. Gregorianum, in Misc. Ehrle [Studi e Testi 38], Rom 1924, 141/58). Alkuin gab dem Buche, um es für die Bedürfnisse der fränkischen Kleriker verwendbar zu machen, einen durch eine Vorrede („Hucusque") eingeleiteten Anhang, der die Lücken (Sonntagsmessen) ergänzen und das Buch um die in Gallien so beliebten Votivmessen, Präfationen und feierlichen Segnungen bereichern sollte (neueste Ausgabe nach Cod. Vat. Reg. 337, 9. Jh., von H. A. Wilson, The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, London 1918). Die Hoffnung Karls und Alkuins, mit Hilfe des im unumgänglich Notwendigsten ergänzten (Anhang!) Musterbuches eine gregorianische Liturgiereinheit und -einheit zu sichern, schlug fehl: das alte mit gallikanischen und gregorianischen Einschüben durchsetzte Gelasianum saec. VIII. war nicht mehr zu verdrängen; es blieb der Haupteinschlag des Meßbuches, das sich in der Folgezeit herausbildete. Typisch für ein Sakramentar, das zu diesem Meßbuche führte, ist das Sacramentarium Fuldense saeculi X (Göttingen, Univ.-Bibl. Theol. 231, aus Fulda, hrsg. von G. Richter - A. Schönfelder 1912). Gregorianischen Einschlag trägt das schon erwähnte Sacramentarium Rossianum. — Für die Entwicklung des römisch-fränkischen Meßbuches sind auch die nichtrömischen Sakramentarien bedeutsam geworden. Gallikanische Sakramentarien aus vorkarolingischer Zeit sind das Missale Gothicum (Ausgabe von H. Bannister, London 1917; phototypische Ausgabe von Kunibert Mohlberg, München 1930; ältere Ausgabe nach der einzigen Hs. des 7./8. Jh.s bei Muratori II 517 f.), das Missale Gallicanum vetus (Ausgabe nach Cod. Vat. Pal. 493; Ende des 7. Jh.s, bei Muratori II 697 ff.) und das Missale von Bobbio (Sacramentarium Gallicanum; Ausgabe bei Muratori II 775 ff. nach Ms. lat. 13 246 der Pariser Nationalbibliothek, 7. Jh.; neueste Faksimile-Ausgabe von J. Wickham Legg, London 1917; Textausgabe von E. A. Lowe, London 1920). Das M von Bobbio verrät in seinem Kerne irischen Ursprung. Die irische Liturgie (mit römischen Zu-

sätzen) vertritt auch das Stowe-Missale (so genannt, weil es längere Zeit, bevor es nach Dublin gebracht wurde, auf dem Landgute Stowe aufbewahrt wurde), welches dem ausgehenden 8. oder beginnenden 9. Jh. zuzuweisen ist (neueste Ausgabe: G. F. Warner, The Stowe Missale, 2 Bde., London 1906—1911). Aus dem Gebiete der mailändischen Liturgie liegt ein Sakramentar von Bergamo (10. Jh.) in vollständiger Druckausgabe vor (Auctarium Solesmense, Solesmes 1900). M. Férotin veröffentlichte aus einer Handschrift des 10.—11. Jh.s ein Sakramentar der spanischen Kirche (Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912).

b) Antiphonar. — Die Gesangsteile bei der heiligen Messe (Introitus, Graduale, Alleluja, Traktus, Offertorium, Communio) enthielt das Antiphonar, wofür sich allmählich zum Unterschied von jenem Antiphonar, welches die Gesänge beim Stundengebet bot, der Name Graduale einbürgerte. Die gegenwärtige offizielle Ausgabe des Graduale erschien im Jahre 1908.

Seinem Wortlaut nach bezeichnet Antiphonar ein Buch, welches nur antiphonale (s. u.) Gesänge enthält. Da aber bei der Messe auch responsoriale (s. u.) Gesänge vorgetragen wurden, so entschloß man sich aus praktischen Erwägungen schon frühzeitig, in einem Buche, welchem man wegen des Überwiegens der antiphonalen Teile den Namen Antiphonar beilegte, sowohl die antiphonalen als auch die responsorialen Meßgesänge zu vereinen. Für dieses Buch wurde der Name Graduale bereits im 9. Jh. üblich oder auch, besonders in Rom, die Bezeichnung Cantatorium (OR I n. 21 57), während man für das die Gesänge des Stundengebetes enthaltende Buch den Namen Antiphonar (im engeren Sinne) beibehielt, obwohl in diesem die responsorialen Gesänge einen erheblichen Bruchteil darstellen. Diese Zweiteilung war im Frankenreiche im 9. Jh. durchgeführt. — Nach einhelliger Tradition des MA (Johannes Diaconus, Vita S. Gregorii lib. 2, c. 6) hat Gregor d. Gr. die kirchlichen Gesänge gesammelt (Antiphonarius cento; cento vulgärlat. [aus dem Griechischen] = Flickwerk, Zusammenstellung) und geordnet. Das Antiphonar Gregors d. Gr. ist in seiner authentischen Gestalt allem nach nicht mehr vorhanden. Die ältesten Handschriften, welche die Meßgesänge, aber ohne Notenzeichen (Neumen), enthalten, stammen aus dem 8. Jh. (Ms Rh 30 der Züricher Zentralbibliothek aus dem Kloster Rheinau). Nur die responsorialen Gesänge der Messe bietet das dem gleichen Jh. angehörende Graduale von Monza (abgedruckt bei Tommasi, Opp., ed. Vezzosi 1747, V 257 ff.). Seit dem 10. Jh. beginnen die mit Neumen versehenen Antiphonare (Cod. Sangall. 339, hrsg. in Faksimile in der von den Benediktinern von Solesmes besorgten Paléographie musicale t. I). Die unter Pius V. beginnende Reform der liturgischen Bücher konnte noch nicht die Melodien der Gesänge gebührend berücksichtigen; erst die fortschreitende Erforschung des Chorals ermöglichte 1908 die Ausgabe des Graduale auf Grund der alten neumisierten Handschriften, für welche das Graduale Dom Pothiers (Tournai 1883)

eine grundlegende Vorarbeit geschaffen hatte. Damit haben die verkürzten Melodien der Editio Medicaea (so genannt, weil 1614—1615 in der mediceischen Druckerei verlegt) ihre offizielle Geltung, die sie seit 1868 besaßen, verloren (vgl. § 7).

c) Lektionar. Epistolar. Evangeliar. — Die Lektionen bei der heiligen Messe las man in ältester Zeit unmittelbar aus dem Codex der Heiligen Schrift und blieb bei dieser Gepflogenheit zunächst auch dann noch, als es üblich wurde, die Heilige Schrift nicht mehr nach dem lückenlos fortlaufenden Text (lectio continua) zu lesen, sondern eigene, dem allmählich sich bildenden Kirchenjahr angepaßte Abschnitte (Perikopen) auszuwählen. Das Perikopensystem kam im Abendland zur Ausbildung in der Zeit von etwa 400 bis zum 7. Jh. Nach seiner Einführung wurde es notwendig, den mit dem Schriftvortrag betrauten Klerikern mit Hilfsmitteln zur Auffindung der für die liturgische Feier fälligen Lesung in den Bibelhandschriften an die Hand zu gehen. Dies geschah ursprünglich durch Randnoten, etwas später, vielleicht schon beginnend im 5. Jh., in Form von allmählich kalenderartig sich entwickelnden Listen. Randnotizen und Listen gingen auch nebeneinander. Die generelle Bezeichnung für diese Listen war spätestens seit der 2. Hälfte des 7. Jh.s Capitulare, d. h. Sammlung von Capitula, also Perikopen (Capitulare lectionum; Cap. evangeliorum; daneben auch andere Namen). — Die letzte Entwicklungsstufe stellte die Lektionarform dar, d. h. die Aushebung der Perikopen aus den Handschriften und ihre Zusammenstellung in eigenen Büchern; sie fällt im Bereich des römischen Ritus spätestens in die 2. Hälfte des 8. Jh.s Die Perikopenbücher existierten in der Gestalt von a) Epistolaren, b) Evangelistaren und c) Voll-Lektionarien. Ein einheitlicher Name hat sich für die Perikopenbücher nicht eingebürgert (a: Apostolus, Comes, Epistolium, Lectionarius usw.; b: Evangelium excerptum, Evangelistale, Liber evangeliorum usw.; c: Comes, Epistolae cum evangeliis, Lectionarius usw.). In der Meßfeier der ORi wurden regelmäßig zwei Perikopenbücher benützt, das Voll-Lektionar ist also am Ende der Entwicklung. In der Neuzeit ist es aber die Regel.

Das älteste Epistelverzeichnis stammt aus einem die Briefe des hl. Paulus enthaltenden Fuldaer Codex, geschrieben zwischen 540 und 546 im Auftrag des Bischofs Viktor von Capua (hrsg. von E. Ranke, Codex Fuldensis, Marburg u. Leipzig 1868). Die älteste Lektionen und Evangelien bietende Liste, welche die Leseordnung der römischen Kirche für das 6. bis 8. Jh. bezeugt, ist überliefert in einer Würzburger Handschrift des 8. Jh.s (hrsg. von Germain Morin, RB 27 [1910] 41 ff.; 28 [1911] 296 ff.). Römischen Charakters ist auch ein Epistolar aus dem 9. Jh., der Comes ab Albino (Alkuin) ordinatus (vgl. E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847, App.

IV ff., der aber nur Anfangs- und Schlußworte der Perikopen angibt; den vollständigen Text der Lesungen hat die Pariser Handschrift Bibl. nat. 9452, saec. 9). Ein Lektionar, welches gleichfalls einst den vollständigen Text der Episteln enthielt, ist der von Pamelius (Liturg. Lat., 1571) edierte Comes Hieronymi (9. Jh.? abgedr. bei Ranke, a. a. O., App. IV). Pamelius schreibt seinen Comes wohl deswegen dem hl. Hieronymus zu, weil spätestens im 8. Jh. seine Vorlage mit einer gefälschten Hieronymus-Ep. ad Constantium begann (vgl. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum I, a. a. O. CXV n. 13). Dieser Brief, zur Erhöhung des Ansehens einem Perikopenbuch vorangestellt, veranlaßte die mittelalterlichen Liturgiker seit Amalar, im hl. Hieronymus den Urheber des geltenden Perikopensystems zu sehen (vgl. Ranke, a. a. O., App. I). — Aus dem Bereich des gallikanischen Ritus hat A. Dold (Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche [TA I. Abt. 26/28], Beuron 1936) Reste eines altgallikanischen Lektionars des 5./6. Jh.s, Mabillon (De liturgia Gallicana, PL 72, 171) bzw. Pierre Salmon das Lektionar von Luxeuil (wohl geschrieben zu Luxeuil für die Kirche oder den Bischof von Langres; vgl. P. Salmon, Le lectionnaire de Luxeuil. Edition et étude comparative [Coll. Bibl. Lat. VII], Roma - Città del Vaticano 1944), Germain Morin den Liber comicus ecclesiae Toletanae (Analecta Maredsol. I, Maredsous 1892) herausgegeben. Die beiden letzten Lektionarien, die dem 7./8. Jh. angehören, bieten den vollständigen Text der Lektionen und Evangelien. Ihnen ist auch das M. von Bobbio (§ 4, 2 a) zuzuzählen

d) Entstehung des Missale. — Das M verdankt sein Entstehen dem Einfluß der Privatmesse, für welche man aus praktischen Gründen die zur Meßfeier notwendigen Bücher (Sakramentar, Antiphonar bzw. Graduale, Lektionar) zuerst mehr äußerlich, dann organisch in einem Bande vereinigte. — Als Vorläufer können gelten die libelli missae (wohl schon seit dem 5. Jh.), die in sich Gebete und Lesungen einer einzigen oder einiger Messen vereinigten; als Vorstufen von Büchern, worin schon umfänglicher Gebets- und Leseteile vereinigt sind, erscheinen auf mailändischem bzw. gallikanischem Liturgiegebiete die Texte der sog. Missa Catechumenorum im St. Galler Palimpsestcod. 908 (7. Jh.) und das M von Bobbio (7. Jh.), auf römischem Liturgiegebiete ein liturgiegeschichtlich bedeutsames Palimpsest-Lektionssakramentar in Cod. 271 (348) von Monte Cassino (7./8. Jh.), aus gregorianischen und gelasianischen (Gebets-) bzw. (stadt-)römischen und fränkischen Elementen (Leseteil) redigiert (A. Dold, TA I. Abt. 34). Seit dem 9. und 10. Jh. beginnt man in steigendem Maße die für die Messe nötigen Teilbücher unter Einbeziehung auch der den ORi entnommenen Rubriken zu einem Ganzen zu gestalten (M plenum). Seit dem vorgerückten 13. Jh. wird das M der päpstlichen Kurie (also jenes der Palastkapelle beim Lateran, nicht jenes der römischen Basiliken) unter dem Einfluß des Franziskanerordens das führende M des Abendlandes.

3. Quellen des Breviers. — Wie zur Liturgie der Messe benötigte man auch zur Feier des Stundengebets anfänglich mehrere, nicht zu einem Bande vereinigte Bücher. Die Gesänge entnahm man dem Psalterium, dem Antiphonar (s. § 4, 2b) und dem die Hymnen enthaltenden Hymnar, die Schriftlesungen unmittelbar dem Codex der Heiligen Schrift oder einem besondern Lektionar, die Lesungen aus den Vätern dem Sermonar oder Homiliar, die Heiligenlegenden dem Passionar, die Gebete, welche zum Abschluß der Horen oder ehedem auch nach den einzelnen Psalmen gebetet werden mußten, dem Sakramentar (s. § 4, 2a) oder eigenen Sammlungen (Collectar, Orationar). Diese Verteilung auf verschiedene Bücher war nur für das gemeinsame, in einer bestimmten Kirche zu haltende Chorgebet geeignet. Als man aber anfing, die Pflicht des kanonischen Stundengebetes nicht bloß auf das Gebet zu bestimmten Stunden überhaupt (Regula S. Benedicti c. 50), sondern auch auf die beim gemeinsamen Gebete übliche Form auszudehnen, war es nötig geworden, diese Bücher für die nicht am Chore Teilnehmenden in einem einzigen Buche (Breviarium) zu vereinigen. Solche Breviere entstanden vereinzelt schon im 11. und 12. Jh., aber erst seit dem 13. gelangten sie durch den Einfluß der Minoriten in allgemeinen Gebrauch. Diese bedienten sich nämlich bei ihren apostolischen Wanderungen des auf die Bedürfnisse eines ständig reisenden Hofes zugeschnittenen „Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae".

a) Der Name Breviarium (= kurzes Verzeichnis, Auszug) bedeutet im kirchlichen Sprachgebrauch anfänglich ein (Blatt oder) Buch, in welchem die während eines bestimmten Zeitraumes geltende Gottesdienstordnung und nicht selten auch die betreffenden liturgischen Formulare mit ihren Stichworten angegeben waren. Ein solches „Breviarium" stand meist an der Spitze der Psalterien. Von da wurde der Name auf das Buch übertragen, welches aus der organischen Verbindung des Psalteriums mit den übrigen zur Feier des kanonischen Stundengebetes benötigten Büchern hervorgegangen war (= Brevier im modernen Sinn). Vgl. Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers (Freiburg i. Br. 1895) 599 ff.

b) Den Grundstock des Breviers bildet das Psalterium. Psalterien wurden nicht bloß für den Chordienst, sondern sehr häufig auch für Laien, für diese mitunter in prächtiger Ausstattung (z. B. der Utrecht-Psalter aus dem 9. Jh.; Birch, The Utrecht-Psalter, London 1886), hergestellt. Die zu kirchlichem Gebrauch bestimmten Psalterien weisen anfänglich am Rande Notizen für die liturgische Auswahl der Pss auf. Psalterien, welche die Pss auf die einzelnen Wochentage verteilt enthalten, gelten, namentlich wenn ihnen später auch Antiphonen, Versikel und Gebete beigefügt werden, als die unmittelbaren Vorläufer des ausgebildeten Breviers. — Das älteste Beispiel eines mit einem Hymnar verbundenen Psalteriums ist im Cod. Vat. Reg. 11 (8.—9. Jh.) er-

halten. Das Hymnar ist größtenteils gedruckt bei Tommasi (Opp., ed. Vezzosi 1747, II 351). — Über gedruckte Hymnare vgl. Hdb. I 207. — Von den zu liturg. Zwecken dienenden Homiliarien ist das älteste jenes des Paul Warnefried († 797); PL 95, 1159 ff. — Über die in zahlreichen Handschriften vorhandenen Passionarien berichten die Analecta Bollandiana, Brüssel, seit 1882; vgl. ferner H. Delehaye, Les Légendes hagiographiques (Subsidia Hagiogr. 18), Brüssel 1905, [3]1927. — Ders., Les Passions des martyrs et les genres littéraires (Subs. Hagiogr. 13 B), Brüssel 1921. — Ders., Recherches sur le Légendrier Romain. La Passion de S. Polychronius, in Analecta Bollandiana 51 (1933) 34/99. — Ders., Etude sur le légendrier Romain. Les saints de novembre et de décembre (Subsidia Hagiogr. 23), Brüssel 1936.

4. Aufzeichnungen des äußeren Ritus. Ordines, Consuetudines, Rubriken. — Die ältesten liturgischen Aufzeichnungen und Bücher, insbesondere die Sakramentare, enthalten wohl Gebetstexte, aber so gut wie keine Anweisungen („Rubriken") dafür, wie die Liturgie selbst zu vollziehen ist. Mit deren immer reicher werdenden Ausgestaltung sah man sich, namentlich an den größeren Kirchen, vor die Notwendigkeit gestellt, solche Anweisungen (Ordines) zu verfassen, in denen die Reihenfolge der liturgischen Handlungen festgelegt wurde. Die bekanntesten und zugleich einflußreichsten liturgischen Quellen dieser Art wurden herausgegeben von G. Cassander, M. Hittorp, vor allem aber von J. Mabillon, jedoch auch von Fr. Bianchini, E. Martène, L. Muratori, M. Gerbert, L. Duchesne (von diesem insbesondere u. a. der Ordo von St. Amand, in Origines[5], 476/85), von L. Fischer u. a. In neuester Zeit wurden über die schon bisher bekannten Ordines hinaus noch einige weitere ORi festgestellt von M. Andrieu (AndrieuORi I nrr. 24, 25, 26, 30 B, 31, 32, 33); die Editionen der ORi, nicht zuletzt jene Mabillons, sind nunmehr, soweit die ORi des früheren MA in Frage kommen, überholt durch die Ausgabe Andrieus. Der erste Band seines Werkes unterrichtet über die hsl. Grundlagen, der zweite Band enthält die ORi I-XIII der neuen Sammlung, der dritte Band die Ausgabe der ORi XIV-XXXIV. — Die folgende Zählung schließt sich an jene Andrieus an, die Numerierung in Klammern bezieht sich auf die Edition der ORi Mabillons (auch M OR).

OR I (= I, nr. 1-21), 7./8. Jh., erhalten in einer älteren (um 700) und einer jüngeren (um 750) Rezension, beschreibt die Papstmesse. OR II (= I, n. 22) ist eine für Rom bestimmte Ergänzung des OR I für den Fall, daß in Abwesenheit des Papstes an seiner Stelle ein Bischof die Liturgie zu feiern hat; auch OR III (= I, n. 48-51) ergänzt OR I, indem er (vor Ende des 8. Jh.s) sechs Sondervorschriften der Papstmesse sammelt, die teilweise, wie die zwei ersten, auf Rom, teilweise, wie die übrigen, auf gallikanisches Gebiet als Herkunftsort weisen. OR IV

(= Ordo von St. Amand) stellt eine für den Bereich des gallikanischen Ritus vollzogene Adaption des OR I dar (9. Jh.). Auch OR V (= II) ist ein aus römischen und gallikanischen Elementen gemischter Ordo Missae, in welchem OR I nachgebildet wird und außerdem noch andere Quellen (Amalar, † ca. 850, De eccl. off.; Eglogae de Ordine romano; Meßerklärung: Missa pro multis causis celebratur . . .) einbezogen sind (gegen 900). Der OR VI (= III), ohne jeden selbständigen Wert, schildert unter oft mißverständlicher Benützung des OR I die Meßliturgie (entstanden n a c h Amalar, in Deutschland). OR VII (= IV) befaßt sich mit der Frage, „qualiter quaedam orationes et cruces in Te igitur (d. i. im Meßkanon) agendae sunt"; er ist die Arbeit eines romanisierenden Liturgikers der Karolingerzeit, der eine Fassung des OR I vor sich hatte, ohne indes eine persönliche Kenntnis der päpstlichen Liturgie zu besitzen (8./9. Jh.). Entgegen der Meinung von B. Botte (Le canon de la messe romaine, Louvain 1935, 22 s.) ist er aber nicht identisch mit dem Rotulus, den Papst Zacharias 751 durch Lullus an den hl. Bonifatius übersandte (MGH Ep. sel. I. Epist. Bonifatii et Lullii, ed. M. Tangl 200; vgl. nun AndrieuORi II, 289 ff.). OR VIII (= V, n. 1-4), über die Gewandung des römischen Bischofs handelnd, ist die Arbeit eines Stubengelehrten aus dem Bereich des gallikanischen Ritus (Alemannien?) in der 2. Hälfte des 9. Jh.s. OR IX (= V, n. 5-11) beschreibt gegen Ende des 9. Jh.s die Bischofsmesse im Anschluß an ORi I und V. OR X (= VI), ein Bestandstück des römisch-germanischen P (§ 4, 5), schildert in der 1. Hälfte des 10. Jh.s auf Grund vor allem von ORi V und IX die Messe, wie sie der Bischof in seiner Kathedrale mit den dortigen Kanonikern feiert. OR XI (= VII), allem Anscheine nach der älteste der auf uns gekommenen ORi (7. Jh., wenn nicht schon Ende des 6. Jh.s), enthält eine genaue Beschreibung des Skrutinienritus (Ordo scrutinii), während die eigentlichen Taufriten nur kurz berührt sind, da für diese ja das Sakramentar das Nötige enthält (Gel.!); in der Karolingerzeit wurde unser Ordo durch Einarbeitung gregorianischer Elemente erweitert und auch sonst den Bedürfnissen der Zeit angepaßt. OR XII (8./9. Jh.) stellt eine ein „Capitulare" (d. i. Stundengebet = Antiphonar) ergänzende Anweisung für einzelne Feste und liturgische Anlässe dar, verfaßt von einem mit dem römischen Brauch vertrauten, außerrömischen Kleriker. OR XIII, in mehreren Rezensionen aus dem 8., 9., 11. und 12. Jh. überliefert, beschreibt die Reihenfolge der beim kirchlichen Stundengebet verwendeten biblischen Bücher. — Die Texte des dritten Bandes gliedern sich in mehrere Gruppen. In deren erster (ORi XIV-XIX) lassen sich 5 Ordines (unter Ausscheidung von OR XVII) insofern wieder zusammenfassen, als diese fünf als Ganzes nur in

einer St. Galler Hs (Sangall. 349) erhalten sind; doch sind sie keineswegs, wie bisher meist angenommen wurde, das Werk eines zur Zeit des Papstes Agatho (678/81) um 680 nach England entsandten römischen Presbyters („Johannes Archikantor"), sondern die kompilatorische Arbeit eines fränkischen, mit den Traditionen von Luxeuil vertrauten Benediktinermönches zwischen 750 und 780. OR XIV, nicht einheitlich überliefert, enthält eine gegenüber OR XIII A ältere (vielleicht aus der 2. Hälfte des 7. Jh.s stammende) Leseordnung von St. Peter in Rom. OR XV bietet das sog. Capitulare ecclesiastici ordinis, d. h. eine Reihe, freilich nicht erschöpfender Vorschriften über das liturgische Jahr, beginnend mit dem Advent, in welche u. a. eine vom OR I her bestimmte, aber im Hinblick auf fränkische Bischöfe vereinfachte päpstliche Meßordnung (n. 12/65) und eine andere für einfache Priester, sowie eine Taufordnung an Epiphanie eingeschlossen sind. OR XVI, die Instructio ecclesiastici ordinis, hat Anweisungen für das Stundengebet; der vorausgehende Ordo und ein Gel. saec. VIII sind darin verwertet. OR XVII, das Breviarium ecclesiastici ordinis, gibt ähnliche Anweisungen wie die beiden vorausgehenden ORi; auch enthält er einen für die Bedürfnisse fränkischer Klöster vereinfachten päpstlichen Meßordo (n. 17/63); manche Formulierungen erinnern an das Missale von Bobbio. OR XVIII, unter dem Einfluß von Luxeuil gestaltet, schildert die monastische liturgische Gebetsordnung. OR XIX beschreibt die liturgischen Mahlgebete und -gebräuche (darunter eine abendliche Lichtbegrüßung!), wie sie in Monasterien nach der Regel Columbans und Benedikts üblich waren. — Die zweite Gruppe der genannten ORi (ORi XX-XXII) schildert die Liturgie von Mariä Lichtmeß (OR XX, nach der Sammlung von St. Amand; um 830), jene der Litania maior (OR XXI; nach der gleichen Sammlung) und jene des Caput quadragesimae (OR XXII = M OR I n. 23/26; um 800). — Die dritte Gruppe (ORi XXIII-XXXIII) befaßt sich mit dem Ritual der Karwoche und der Zeit vor und nachher, so OR XXIII mit den drei letzten Tagen der Karwoche (2. Hälfte des 8. Jh.s); der bislang noch nicht publizierte OR XXIV ebenfalls, und zwar nach römischem Ritus, mit den Zeremonien dieser Tage (Mitte des 8. Jh.s) für einen Suffraganbischof des Papstes; der gleichfalls noch unedierte OR XXV mit der Osterkerzenweihe (fränkisch; Mitte des 8. Jh.s); der ebenso bisher unveröffentlichte OR XXVI schildert wieder, in gleicher Art wie OR XXIV, die Zeremonien der drei letzten Kartage, diesmal für eine einfache Kirche des suburbikarischen Bezirks (Mitte des 8. Jh.s). OR XXVII (= M OR I, App. n. 1/18), aus Bausteinen der ORi XXIV und XXVI errichtet, ist im Frankenreich entstanden (8. Jh.). OR XXVIII (= M OR I, n. 27/47), eine Anweisung

für die liturgischen Feiern vom Passionssonntag bis zum Oktavtag von Ostern, ist das kompilatorische Werk eines fränkischen Klerikers Ende des 8. Jh.s. OR XXVIII A, bisher unediert, regelt Taufwasserweihe, Taufe und anschließende Meßfeier unter Benützung älterer Ordines und gallikanischer Zutaten (Anfang des 9. Jh.s). OR XXIX ist ein kompilatorisches, für monastische Bedürfnisse eingerichtetes Ritual der letzten vier Tage der Karwoche (letztes Viertel des 9. Jh.s). OR XXX, in einer kürzeren, bisher unveröffentlichten (A), und einer längeren Rezension (B) vorliegend, ist das Werk eines fränkischen Sammlers Ende des 8. Jh.s und gibt Anweisung zum Vollzug der Riten vom Gründonnerstag bis zum „Sabbatum ad albas". OR XXXI, welcher OR XXVIII, aber auch andere Ordines ausbeutet, enthält eine rituelle Regelung der Zeit vom Passionssonntag bis zur Osteroktav (Mitte des 9. Jh.s). OR XXXII, bisher unediert und mit unterschiedlichem Text in 2 Hss erhalten, gibt ein Zeremoniell für die drei letzten Tage der Karwoche und die Pfingstvigil, aus älteren Ordines geschöpft (Ende des 9. Jh.s: Corbie?). OR XXXIII, wenn auch erst in einer Hs des 11. Jh.s erhalten, so doch vor dieser Zeit entstanden, bietet eine kurze, lückenhafte Anweisung für die drei letzten Tage der Karwoche. — Mit OR XXXIV eröffnet der Herausgeber eine bedeutsame Serie von Ordines, die sich im folgenden (4.) Band fortsetzen soll und sich mit den Ordinationsriten befaßt. Als OR XXXIV selbst publiziert er nach einer instruktiven Würdigung seiner Bedeutung die schon von Mabillon (= M) edierte wichtige Weiheordnung römischer Herkunft (M OR VIII) aus der Mitte des 8. Jh.s. — Aus den für eine Edition durch M. Andrieu überhaupt nicht oder nur teilweise (vgl. OR XLV mit M OR XII, n. 88-91) vorgesehenen Ordines kommen noch in Betracht M OR X (13. Jh.), der im ersten Teile (c. 1-24) die päpstliche Liturgie an den drei letzten Tagen der Karwoche und im zweiten Teile (c. 25-40) die Rekonziliationsriten (Buße, Letzte Ölung, Viaticum usw.) samt einem Ordo sepeliendi clericos enthält; er findet sich in seinen Bestandteilen im P der römischen Kurie des 13. Jh.s (AndrieuPRMA II, 455/513). M OR XI, zwischen 1140 und 1143 verfaßt, gibt einen Überblick über die päpstliche Liturgie (mit Stundengebet) des Kirchenjahres. M OR XII, verfaßt von Cencius de Sabellis (als Papst Honorius III. † 1227) verbreitet sich über die päpstliche Liturgie des Kirchenjahres, Wahl und Weihe des Papstes sowie die Kaiserkrönung (vgl. dazu wieder das schon genannte P). — M OR XIII („Caeremoniale Romanum"), auf Befehl Gregors X. († 1276) herausgegeben, behandelt die Zeremonien bei Wahl und Weihe des Papstes und gibt einen Abriß der päpstlichen Funktionen im Laufe des Kirchenjahres. M OR XIV („Ordinarium

sanctae Romanae ecclesiae"), verfaßt von Kardinal Jakob Cajetan Stefaneschi († 1341; vgl. Andrieu in EL 49 [1935] 230/60), hat denselben Inhalt wie die vorausgehenden ORi, nur noch um weitere Anweisungen (über Konzilien, Kanonisationen, Fragen des päpstlichen Zeremoniells) vermehrt. Mabillon edierte den Ordo in der Bearbeitung des Petrus Amelii († 1403 als Patriarch von Grado). Derselbe Petrus A. verfaßte auch den Liber de caeremoniis ecclesiae Romanae, welcher nach einer Ergänzung durch einen gewissen Petrus „Oloycensis episcopus" als M OR XV erscheint.

Diesen römischen Ordines ist auch ein dem 12. Jh. zuzuweisender Ordo der Laterankirche (L. Fischer, Bernhardi cardinalis ordo officiorum ecclesiae Lateranensis, München 1913) einzureihen. Mit einzelnen Ordines sind auch Gebete und liturgische Formeln verbunden, in umfangreicher Weise bei dem im 10. Jahrhundert in Deutschland entstandenen sog. Ordo Romanus vulgatus (= ORV hrsg. von M. Hittorp, De divinis officiis, Köln 1568; Paris 1610 mit einigen wichtigen Zusätzen); als „Ordo Romanus antiquus" kann in Hittorps Sammlung (ORV) nur, und auch dies mit Einschränkungen, der 2. Teil (ed. Köln ff.19—85; ed. Paris, coll. 21—94) angesprochen werden (vgl. M. Andrieu, in EL 46 [1932] 3/21; AndrieuORi I nr. L, p. 26 f.).

Das Erbe dieser Ordines (bzw. des zu einem guten Teil aus ihnen hervorgegangenen bzw. mit ihnen zusammenhängenden ursprünglichen Pontifikales) hat für die Feier der Messe und des Stundengebets an Kathedralen und Kollegiatkirchen das Caeremoniale Episcoporum (1600) übernommen; im übrigen leben sie, neben den Sakramentarien vor allem, im PR fort (s. u. Nr. 5 und J. Nabuco, La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Evêques, in Misc. Mohlberg I 283/300).

In den Klöstern wurden die Ordines vertreten durch Aufzeichnungen der dort herrschenden liturgischen Gewohnheiten, „Consuetudines" genannt, und nach ihrem Ursprungskloster unterschieden (z. B. Consuetudines Cluniacenses, Hirsaugienses). Fünf Bände solcher Consuetudines veröffentlichte Bruno Albers, Stuttgart und Monte Cassino 1900-1911.

Kurze Anweisungen über den äußeren Vollzug des Ritus (Rubriken) haben schon die AK in den Text der Gebetsformulare verwoben. In steigendem Maße geschieht dies vom 9. Jh. ab, bis im 14. Jh. die Entwicklung der Ritusaufzeichnung zu voller Entfaltung gediehen ist.

5. Pontifikalien. — Für die vom Bischof zu spendenden Sakramente (Firmung und Ordination) und Segnungen (Weihe eines Abtes, einer Äbtissin, Krönung des Königs, Kirchweihe, Altar- und Glockenweihe usw.), ferner für die Vornahme bischöflicher Jurisdiktionshand-

lungen (Kirchenvisitation, Abhaltung von Synoden usw.) bietet das PR die Texte und die nötigen Angaben für den äußern Vollzug.

Außer dem für ein Buch dieses Inhalts heute allgemein üblichen Namen Pontifikale (= P) kennt die ältere Zeit auch Bezeichnungen wie Ordinarium bzw. Rituale episcoporum, Liber episcopalis und dgl.; daneben geht das P unter Überschriften wie Benedictionale, Benedictionarium, Benedictiones pontificum u. ä.; dies deswegen, weil mit dem P vielfach Sammlungen verbunden waren von sog. Benedictiones Gallicanae, d. h. von Formularen für den Segen, wie er ursprünglich in der gallikanischen Messe nach dem Pater noster durch den Bischof (später auch durch den Presbyter) gebräuchlich war, wie er aber auch nach Verdrängung des gallikanischen durch den römischen Ritus noch lange in Gallien und Deutschland beibehalten wurde. — Entstanden ist das P überhaupt aus dem praktischen Bedürfnis, für die bischöflichen Amtshandlungen, für welche sonst Sakramentar und Ordosammlung nötig waren, nur ein einziges Buch benützen zu müssen; das Bedürfnis wurde um so dringender, je reicher der Spenderitus der Sakramente und Sakramentalien ausgebaut wurde. Schon seit dem 9., zahlreicher noch seit dem 10. Jh. finden sich dementsprechende Sammelwerke für viele bischöfliche Kirchen. Großer Verbreitung erfreute sich das um 950 von einem Mönch in St. Alban (Mainz) hergestellte, von A n d r i e u so genannte „Römisch-Germanische Pontifikale des 10. Jahrhunderts"; es vereinigte in sich Ordines, die teils rein römisch, teils solche waren, die aus der Anpassung von römischen Ordines an gallische Tradition hervorgegangen waren. Zu den letzteren zählte der sog. Ordo Romanus antiquus; offenbar weist daher der diesen Ordo einschließende ORV ebenfalls nach St. Alban in Mainz (s. o. unter Nr. 4). In der zweiten Hälfte des 10. Jh.s kam das römisch-germanische Pontifikale von Mainz nach Rom. Dort erscheint es als die älteste Schicht römischer Pontifikalien des 12. Jh.s; vom 13.—15. Jh. mehren sich die Handschriften eines römischen P, dessen Archetypus der Zeit Innozenz' III. angehört, und das nach 1250 eine vermehrte Auflage erlebte. In dieser Doppelform wandert es mit dem Papsttum nach Avignon, wo es bis zum Ende des Schismas das offizielle P der Kurie blieb. Seit den letzten Jahren des 13. Jh.s erhielt es aber einen Rivalen im P des Wilhelm Durantis, Bischofs von Mende († 1296). Dieses P, an sich für den persönlichen Gebrauch des Durantis bestimmt, entsprach wesentlich dem P der römischen Kurie, war aber besser auf die Notwendigkeit eines Diözesanbischofs zugeschnitten. Unter Ausscheidung der bislang im P mitgeführten und für den priesterlichen Gebrauch bestimmten Formulare gab Durantis seinem Stoff die heute noch gültige Dreiteilung (Formulare für die bischöflichen Sakra-

mente und Personalbenediktionen; solche für die bischöflichen Realbenediktionen; solche für die bischöflichen Jurisdiktionshandlungen). Mit kleinen Ausgestaltungen der römischen Zeremoniensachverständigen (Patricius Piccolomini † 1496, Zeremonienmeister Johann Burchard v. Straßburg † 1506) wurde es von Innozenz VIII. übernommen, 1485 als Liber Pontificalis promulgiert und seitdem ohne wesentliche Veränderungen beibehalten. Im Grunde genommen ist also unser PR, gleich dem älteren PR und dem P des W. Durantis, eine sukzessive Umarbeitung des römisch-germanischen P des 10. Jh.s aus Mainz. — Von Clemens VIII. wurde das PR neu redigiert und 1596 für die ganze lateinische Kirche eingeführt. Neu revidiert wurde es 1644 von Urban VIII. und 1752 von Benedikt XIV. Die letzte Ausgabe ist aus der Zeit Leos XIII.; der Text derselben ist verbesserungsbedürftig (AndrieuORi I 494/548 u. PRMA I pp. V/X). — In manchen Einzelheiten ist die Reform des PR bereits im Gange (vgl. § 64, 5).

Die ältesten Pontifikalien sind ediert von Max Joseph Metzger (Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein, Freiburg i. Br. 1914 nach Cod. 363 der Universitätsbibliothek zu Freiburg, aus dem 9. Jh., und Cod. 192 der Fürstl. Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen, ebenfalls aus dem 9. Jh.) und von E. Müller (The Pontifical of Egbert, Archbishop of York, London 1853, nach einer Handschrift des 10. Jh.s). — Hdb. I 96 f.

6. Ritualien. — Mit der Ausbildung und Organisation der Seelsorge, besonders jener außerhalb der Bischofsstädte im Rahmen der Landpfarreien, entstand für die dort wirkenden Priester immer mehr das Bedürfnis nach einem handlichen Buch, das die Gebete bei der Spendung der priesterlichen Sakramente und Sakramentalien (auch jener, die heute im MR stehen) sowie die Prozessions- und Begräbnisriten enthielt. Diese Gebete und Riten, ursprünglich in den Sakramentarien und Ordines dargeboten, wurden bei der Ausbildung der Pontifikalien zunächst in diese aufgenommen, später aber aus ihnen wieder ausgeschieden, nachdem die Pontifikalien streng auf die Bedürfnisse der Diözesanbischöfe zugeschnitten wurden. Das so ausgeschiedene liturgische Material bildet den Grundstock unserer heute so genannten Ritualien (ursprünglich ohne Namen; später Obsequiale, Manuale, Agenda, Sacerdotale, Pastorale, Ordinarius, Liber benedictionum). - Zu einer bestimmten Form haben, angesichts der größeren liturgischen Bedürfnisse und der schreibtechnischen sowie materiellen Voraussetzungen begreiflich, die Ritualien sich zuerst in den Klöstern entwickelt, während Ritualien für den Weltklerus vor dem 14. Jh. nicht bekannt sind. Zwar finden sich seit dem 13. Jh. in den Synodalstatuten vielfach Mahnungen an die Weltgeistlichen, sich mit einem Manuale und dgl. für die seelsorglichen

Bedürfnisse zu versehen (A. Franz, in: ThprQS 9 [1899] 97); doch überließen es die Bischöfe, wie es scheint, im allgemeinen den Geistlichen selber, sich solche Bücher herzustellen oder herstellen zu lassen. Als Vorlage dienten bei dieser Arbeit klösterliche Ritualien, natürlich mit Auslassung der für die Klöster bestimmten Teile und mit Beschränkung auf das Notwendigste. Bei solcher Praxis war keine Einheitlichkeit des Diözesanritus zu erzielen. Auch kamen viele abergläubische Zusätze und Einschübe in die Ritualien. Liturgische Einheit und dogmatische Reinheit des Ritus war erst möglich, als um 1500 die Bischöfe die von ihnen approbierten und ausdrücklich vorgeschriebenen Ritualien dem Druck übergeben und allen Seelsorgern zuleiten konnten. — Für die ganze Kirche ist das RR (1614) bestimmt, dessen Annahme Paul V. den Bischöfen angelegentlich empfahl, aber nicht förmlich vorschrieb. Die neueste Ausgabe mit vielen, den Vorschriften des CIC angepaßten Änderungen und zeitgemäßen Erweiterungen erschien 1925 (vgl. Fr. Schubert, in LZ 2 [1930] 161/74). — Die meisten neueren Diözesanritualien sind wiederum dem RR von 1925 angeglichen, nicht selten, im Entgegenkommen gegenüber den Wünschen der liturgischen Erneuerungsbewegung, unter weitgehender Mitverwendung der Landessprache (vgl. u. § 6, 2). Dies letztere gilt namentlich von dem unterm 21. März 1950 von der Ritenkongregation approbierten deutsch-römischen R (Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus a Sancta Sede approbata), in dem sich übrigens in manchen Punkten auch eine Reform des RR ankündigt (vgl. B. Fischer, Grundsätzliches zum neuen Rituale, in TThZ 60 [1951] 54/6). — Das RR selbst wurde ins Deutsche übertragen von P. Lieger, Klosterneuburg 1936.

Ein klösterliches R veröffentlichte nach einem Codex von St. Florian (12. Jh.) Adolf Franz, Das R von St. Florian, Freiburg i. Br. 1904. Als erstes Beispiel einer amtlichen Diözesanausgabe muß das R des Bischofs Heinrich I. von Breslau (1302—1319) betrachtet werden, hrsg. nach einer Handschrift der Dombibliothek von Breslau (14. Jh.) von Adolf Franz, Das R des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg i. Br. 1912. — Dem RR arbeitete das Sacerdotale Romanum des Franz Samarino (Venedig 1579) und jenes des Albert Castellani (Rom 1537) vor, namentlich aber das während des Druckes unterdrückte R des Kardinals A. Santorio (Rom 1586). Vgl. auch noch A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte (LQF 5/6), Münster i. W. 1923, und † E. Vykoukal, in LThK VIII 911/13.

7. Martyrologien. — Beim öffentlichen Chorgebet, wie es in Klöstern, Dom- und Kollegiatkirchen gehalten wird, muß täglich ein für den folgenden Tag bestimmter Abschnitt aus dem Martyrologium gelesen werden. Nach Monatstagen geordnet, enthält das Martyrologium

ein Verzeichnis der Todes- und Gedächtnistage der Heiligen, deren Namen regelmäßig kurze Angaben über den Ort ihres Todes, dessen Zeit, zuweilen auch über besondere Verdienste der Heiligen angefügt sind. Wie sein Name besagt, war das Martyrologium ursprünglich ein Verzeichnis der Martyrer, zunächst nur einer einzelnen Kirche. Aus der Kompilation solcher lokaler Listen ging das allgemeine, die Heiligen der ganzen Kirche umfassende Martyrologium hervor, als dessen erster Vertreter das in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s entstandene sog. Martyrologium Hieronymianum bezeichnet werden muß. Durch Beifügung biographischer Notizen zu den Heiligennamen entwickelten sich im 8. Jh. die historischen Martyrologien. Von diesen erlangte das von dem Benediktiner Usuard († 877) verfaßte die weiteste Verbreitung und besondere Bedeutung dadurch, daß es die Grundlage des von Gregor XIII. (1584) herausgegebenen Martyrologium Romanum (neueste Ausgabe 1930) wurde (vgl. dazu Propylaeum ad SS. Decembris: Martyrologium Romanum ... scholiis historicis instructum, Brüssel 1940). - Da man schon frühe in die Martyrologien (bes. der Klöster) die Namen der verstorbenen Mitbrüder, Verbrüderten und Wohltäter eintrug, erhielten im hohen MA die später eigens hierfür hergestellten Bücher (Necrologia, Mortilogia, Obituaria u. dgl.) oft ebenfalls die Bezeichnung Martyrologia (Schreiber, GA I 103 173 f. 200).

a) Das älteste Verzeichnis der Martyrer einer Einzelkirche ist jenes, welches im Jahre 354 der spätere Kalligraph des Papstes Damasus († 384), Furius Dionysius Filocalus, für die römische Kirche herausgegeben hat. Ausgabe von Duchesne, Liber Pont. I 10 f.; Mommsen, MGH: Chronica minora I 71 ff.; H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien, (KlT 2) Bonn ^{2}1911. — Dem 5. Jh. gehört ein Kalendar der Kirche von Karthago an, hrsg. von Mabillon, Vetera Analecta III 398: PL 13, 1219 ff.; H. Lietzmann, a. a. O. 4 f.

b) Das Martyrologium Hieronymianum wurde zuerst ediert von Fiorentini, Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium, Lucca 1668. Die Ausgabe PL 30, 435 f. ist ein Abdruck aus Vallarsi, Opp. S. Hieronymi XI, Verona 1742, 475 ff.; neue Ausgaben von De Rossi u. Duchesne, Acta SS. Novembris II, Brüssel 1894, u. von H. Quentin u. H. Delehaye (ebd. II parte post. 1931: Commentarius in Martyrolog. Hieronym.). Die Quellen des Martyrologium Hieronymianum sind ein allgemeines, zu Nikomedien entstandenes Martyrologium des Ostens, welchem ein syrisches Martyrologium nahesteht (s. Wright in Journal of Sacred Literature VIII, New Series, 1866, 45 f.), ferner das durch die Feste der Nachbargemeinden vermehrte Kalendar der römischen Kirche und ein mit dem Kalendar von Karthago sich enge berührendes allgemeines Martyrologium der afrikanischen Kirche. Vgl. J. P. Kirsch, Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum (LQF 7/8), Münster i. W. 1924.

c) Historische Martyrologien verfaßten Beda Venerabilis († 735), Ado von Vienne († zwischen 860 u. 870), Florus von Lyon († um 860). Vgl. Henri

Quentin, Les martyrologes historiques, Paris 1908. — Die beste Ausgabe des Martyrologiums Usuards ist die von Du Sollier, Martyrologium Usuardi monachi, Antwerpen 1714, in Acta SS. Iunii VI u. VII; abgedruckt PL 123, 453 ff. — Wertvolles Material zur Geschichte der Martyrologien bieten ferner die von den Bollandisten herausgegebenen, schon erwähnten Analecta Bollandiana (seit 1882) und Subsidia Hagiographica (seit 1886).

8. Orientalische Liturgien. — Zum Verständnis der jetzt im Abendland fast ausschließlich herrschenden und uns vornehmlich interessierenden römischen Liturgie müssen auch die gottesdienstlichen Ordnungen der Kirche des Ostens vergleichend herangezogen werden. Die Berührungen zwischen Orient und Abendland waren gerade zur Zeit der Ausbildung der Liturgie und wiederum im 7., 8. u. 9. Jh. rege und mannigfach. Spuren einer Beeinflussung vom Orient her lassen sich darum im Aufbau des abendländischen Gottesdienstes mehrfach feststellen. Durch die Kenntnis der allen Liturgien gemeinsamen Ideen empfängt auch die inhaltliche Würdigung der eigenen Gebetsformulare Anregung und Förderung.

Die bekanntesten Werke für das Studium der orientalischen Liturgien sind:

Jacob Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Paris 1647 (enthält außer der griechischen Meßliturgie die Riten für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien). — Eusebius Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris 1617 (Neudruck Frankfurt a. M. 1847; enthält auch die Meßliturgie der Kopten, Jakobiten und Nestorianer in lateinischer Übersetzung; dazu gelehrte Dissertationen). — J. A. Assemani, Codex liturgicus Ecclesiae universae, 13 voll., Romae 1749/66; Parisiis 1902 (vgl. § 5, 4). — Heinrich Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis, 2 Bde., Würzburg 1853—1854 (bietet in lateinischer Übersetzung die Formulare für die Spendung der Sakramente bei den nichtgriechischen Orientalen nebst Abhandlungen). — F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Vol. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896 (beste kritische Ausgabe der wichtigsten orientalischen Meßliturgien; die nichtgriechischen in englischer Übersetzung). — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, edd. Chabot-Guidi-Hyvernat u. a., Paris-Leipzig 1903 ff. — J. C. Conybeare, Rituale Armenorum, Oxford 1905. — Die Quellen zur gottesdienstlichen Musik erschließen die Monumenta Musicae Byzantinae, hsrg. v. C. Höeg, H. J. W. Tillyard u. E. Wellesz, Kopenhagen 1935 ff.

Über die gegenwärtige liturgische Praxis des Orients unterrichten:

Maximilianus Princeps Saxoniae, Praelectiones de Liturgiis orientalibus, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1908—1913 (enthält zahlreiche Stellen aus den schwer erhältlichen Gesangbüchern der Griechen). — Alexis v. Maltzew, Die Liturgie der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin [4]1911; Die Sakramente, ebd. 1898. — Griechische Liturgien, übers. v. R. Storf (BdK 5), Kemp-

ten-München 1912. — R. Janin, Les Eglises orientales et les Rites orientaux, Paris 1922. — J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, Bd. II u. III, Rom 1930/32. — Placidus de Meester, Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus (Ausgaben in verschiedenen Sprachen); deutsche Ausgabe München 1932. — S. Salaville, Liturgies orientales, Paris 1932. — Ders., Studia Orientalia Liturgico-Theologica (Bibl. EL 8), Rom 1940. — La prière des églises de rite byzantin, hrsg. von der Benediktinerabtei Amay bzw. Chevetogne (Belgien), 1937 ff. — Heilige Feiern der Ostkirche, hrsg. von der Abtei St. Joseph, Gerleve i. W. 1938 ff. — A. Raes, Introductio in liturgiam Orientalem, Rom 1947. — Weitere Literatur bei Oppenheim III 36 ss., IV 132 und bei Metropolit Seraphim, Die Ostkirche (Sammlung Völkerglaube), Stuttgart 1950, 321 ff.

§ 5. Geschichte und Literatur der Liturgik

Literatur: F. A. Zaccaria, Bibliotheca Ritualis, Romae 1776/81. F. Cabrol, Introduction aux études liturgiques, Paris 1907. — Oscar Huf, Een woord over Liturgieliteratuur. Bibliographie zu A. Koonders, Handboek der Liturgie, Nijmegen 1916. — Jahrbuch der Liturgiewissenschaft von Odo Casel, Münster i. W. 1921—1941 (15 Bde.) bzw. Archiv für Liturgiewissenschaft von H. Emonds, Regensburg 1950 ff. — Hdb. I 118—148. — Oppenheim I 3 ss.

1. Die Liturgik in der Zeit der Väter. — Im christlichen Altertum, als die Sprache des Gottesdienstes dem Volke allgemein verständlich war und die heiligen Handlungen in einfachen Formen sich vollzogen, bestand für Erklärungen der Liturgie nicht die gleiche Notwendigkeit wie im weiteren Verlaufe ihrer Entwicklung. Doch legte man Gewicht darauf, daß die Neugetauften in das Verständnis der an ihnen vorgenommenen Zeremonien, der Bedeutung der Meßliturgie und der in der Osternacht ihnen gespendeten Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie eingeführt wurden. Es geschah dies in Predigten, welche vor den Neophyten in der Osterwoche gehalten wurden. Solche Erklärungen, die uns u. a. von Cyrill von Jerusalem († 386, Mystagogische Katechesen: PG 33, 1066 ff.), vom hl. Ambrosius († 397, De mysteriis: PL 16, 405 ff.), vom hl. Augustinus († 430; vgl. neben manchen anderen seiner Schriften, z. B. De catech. rud., unter den Sermones de tempore die an die Taufkandidaten und Neophyten gerichteten) und in den wohl mit Recht, wenn auch nur mittelbar ebenfalls Ambrosius zugeschriebenen sechs Büchern De sacramentis (PL 16, 435 ff.) sowie von Zeno von Verona († 371 oder 372) erhalten sind, suchen bereits die äußern Zeremonien in moralisch-symbolischem Sinne zu deuten. Eine durchweg mystisch-spekulative Richtung befolgt (Pseudo-)Dionysius Areopagita (Anfang des 6. Jh.s), der in seiner Schrift „Von der kirch-

lichen Hierarchie" (PG 3, 369 ff.) außer dem Ritus der Meßfeier und der genannten Sakramente auch noch die Ölweihe, die Ordination und die Totenliturgie in seine Erklärung miteinbezieht. - Für die Kenntnis der Gebräuche der Kirche von Jerusalem, die auch auf das Abendland mehrfach Einfluß ausübten, ist von unschätzbarer Wichtigkeit der nach Eligius Dekkers (SE 1 [1948] 181/205) um 417/18 geschriebene Pilgerbericht einer gallischen Nonne, Ätheria, früher Silvia von Aquitanien genannt (Ausgaben von P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. 4—8, Wien 1898, CSEL 39, 35 ff.; W. Heraeus, in Samml. vulgärlat. Texte 1, Heidelberg ^{4}1939; E. Franceschini, in Testi e Documenti di Storia e Letteratura Lat. medioevale 2, Padua 1940; H. Pétré, Ethérie, Journal de Voyage. Texte lat., introd. et trad. [Sources Chrétiennes 21], Paris 1948).

2. Die Liturgik im frühen MA und zur Karolingerzeit. — In dem gleichen Maße, in welchem sich das Zeremoniell des Gottesdienstes reicher ausgestaltete und die Kultsprache allmählich zur „toten" Sprache wurde, trat auch das Bedürfnis nach eingehenden Erklärungen der Liturgie dringender in den Vordergrund. Da der historische Ursprung vieler Riten allmählich in Vergessenheit geraten war, wandte man sich hierbei der auch in der Exegese beliebten allegorisch-symbolischen Methode zu. Diese Methode tritt im Abendland zuerst an den gallikanischen Ritus heran und ist verkörpert in der Schrift des Isidor von Sevilla († 636) „De ecclesiasticis officiis" (PL 83, 737 ff.) und in einer dem Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen, tatsächlich dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jh.s angehörenden Erklärung der gallikanischen Messe (PL 72, 89 ff.; neueste Ausgabe von J. Quasten, in OpTextL 3). Als reifste Frucht der von Karl d. Gr. und Alkuin († 804; der Traktat De divinis officiis liber [PL 101, 1173 ff.] ist pseudo-alkuinisch und stammt aus dem Anfang des 10. Jh.s) geförderten Blüte der liturgischen Studien dürfen die die ganze römische Liturgie umfassenden Werke des Metzer Diakons Amalarius angesehen werden († zwischen 850 u. 853; De ecclesiasticis officiis libri IV: PL 105, 985 ff.; De ordine antiphonarii: PL 105, 1243 ff.; neueste Ausg. der „Amalarii episcopi Opera liturgia omnia" von J. M. Hanssens, 3 Bde. [Studi e Testi 138/40], Città del Vaticano 1948/50). Amalars allegorische Erklärungen, die aber keineswegs ganz ohne Widerspruch hingenommen wurden (vgl. Agobard v. Lyon † 840), wurden maßgebend für die Folgezeit und kehren in fast allen matl. liturgischen Traktaten wieder. Eine Ausnahmestellung unter den die Symbolik einseitig pflegenden Liturgikern der Karolingerzeit nahm, wie schon der Titel seiner kleinen Schrift „Über die Anfänge und Ent-

wicklung einzelner Dinge in den kirchlichen Gebräuchen" verrät, der Schüler des Hrabanus Maurus, Walafried Strabo († 849), ein.

3. Die Liturgik im MA. — Der allgemeine literarische Niedergang, der auf die karolingische Blüte folgte und auch die Liturgik in Mitleidenschaft zog, wurde erst von der zweiten Hälfte des 11. Jh.s an allmählich überwunden. Deutschland ist in dem neuen Aufstieg hauptsächlich vertreten durch Bernold von Konstanz († 1100), den Verfasser des weitverbreiteten Micrologus (PL 151, 977 ff.), durch Rupert von Deutz († 1135; De divinis officiis: PL 170, 9 ff.), nach einigen auch durch Honorius Augustodunensis (aus Canterbury? † c. 1150; vgl. R. Bauerreiß, in STMOSB 53 [1935] 28/36), dessen bedeutendste Schrift „Gemma animae" (PL 172, 541 ff.) sich über die ganze Liturgie erstreckt. — Zahlreicher sind liturgische Abhandlungen französischen Ursprungs. Wertvoll ist das Werk des Johannes von Avranches († 1079), De officiis ecclesiasticis; die „Explicatio divinorum officiorum" (PL 202, 13 ff.) des Pariser Theologen Johann Beleth († nach 1165) gelangte unter ihnen zu autoritativem Ansehen bis weit ins 14. Jh. hinein. Italien hat, wenngleich erst später, durch Sicard (?) von Cremona († 1215, „Mitrale": PL 213, 13 ff.) und Papst Innozenz III. († 1216) Bedeutendes geleistet. Des letzteren Werk „De sacro altaris mysterio" (PL 217, 763 ff.) hat mit Recht, nicht bloß wegen der hohen Stellung seines Verfassers, weiteste Verbreitung in Handschriften und Drucken gefunden.

Die großen Vertreter der Scholastik des 13. Jh.s, Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin, die ihre Geistesarbeit vor allem der spekulativen Begründung des Dogmas widmen, behandeln die Liturgik nur in untergeordneter Weise und verlassen dabei nicht die breitgetretenen Geleise der herkömmlichen allgemein-symbolischen Erklärung, an deren Alleinberechtigung das MA nicht rütteln ließ. Die symbolischen Deutungen dieser ganzen Zeitperiode hat der Kanonist Wilhelm Durantis († 1296 als Bischof von Mende) mosaikartig in seinem Werke „Rationale divinorum officiorum" (Ausgabe Lyon 1612) zusammengestellt und sie als Erbe der Nachwelt überliefert. Für die Kenntnis der matl. Liturgik ist darum dieses Werk unentbehrlich.

In bewußtem Gegensatz zur vielfach spielenden allegorischen Erklärung der Liturgie war schon Albertus Magnus († 1280) in seinem Buche „Opus de mysterio Missae" getreten (ed. Czeiner, Ulm 1473). Sein Widerspruch verhallte ungehört. Selbst der historischen Sinn bekundende Radulf von Tongern († 1403; „De canonum observantia", Ausgabe von K. Mohlberg, Münster i. W. 1915) verleugnet im einzelnen nicht seine Anhänglichkeit an die alte Richtung, noch weniger Gabriel

Biel († 1495, „Expositio canonis", Reutlingen 1488). Doch gewann die von Albertus Magnus angebahnte theologische und aszetische Deutung gegen Ende des MA immer mehr Anklang.

4. Die Liturgik in der Neuzeit. — Mit der überlieferten allegorischen Erklärung wurde erst gebrochen, als die historische Kritik unter dem Einfluß des Humanismus neu erweckt und die Theologie zur Verteidigung der katholischen Lehren und Gebräuche gegenüber den neuen Häresien zu eingehender Beschäftigung mit der kirchlichen Überlieferung genötigt wurde. Die Liturgik verdankt dieser im 16. Jh. einsetzenden geistigen Strömung die hohe Blüte, zu der sie sich allmählich im 17. und 18. Jh. erhob. Vor allem galt es, die handschriftlichen Schätze zu heben und durch Edition der wissenschaftlichen Benützung allgemein zugänglich zu machen. Melchior Hittorp († 1584) veröffentlichte eine Sammelausgabe liturgischer Werke des MA (De divinis catholicae ecclesiae officiis et mysteriis, Köln 1568, Paris 1610), der Mauriner Edmund Martène († 1739) schuf mit Bienenfleiß eine einzig dastehende Sammlung von vollständig oder auszugartig aus Hss. wiedergegebenen alten gottesdienstlichen Ordnungen (De antiquis ecclesiae ritibus, Rouen 1700—1702; später beigegeben: Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis und De antiquis monachorum ritibus libri V, Antwerpen 1736—1738). Ludwig Muratori († 1750) bot in seiner „Liturgia romana vetus" (2 Bde., Venedig 1748) eine noch heute viel gebrauchte Sammlung römischer und gallikanischer Sakramentare, Martin Gerbert († 1793) von St. Blasien Quellen zur Geschichte der deutschen Liturgie (Monumenta veteris liturgiae alemannicae, St. Blasien 1777—1779) und der Kirchenmusik (De cantu et musica sacra, St. Blasien 1774; Scriptores ecclesiastici de musica sacra, ebd. 1784). Das Studium der orientalischen Liturgien förderten durch Quellenpublikationen Jakob Goar († 1653; § 4, 8) und Eusebius Renaudot († 1720; ebda.) und der Kardinal Joseph Alois Assemani († 1782; ebda.). Allen diesen Editionen sind auch gehaltvolle Abhandlungen über die Geschichte der Liturgie beigegeben. Daneben entstand eine Unzahl historischer Abhandlungen und größerer Werke, die noch jetzt mit Nutzen eingesehen werden, so jene des Kardinals Johann Bona († 1674; Rerum liturgicarum libri duo, Rom 1671, und De divina psalmodia, Rom 1653) und des gelehrten Papstes Benedikt XIV. († 1758; De sacrosancto Missae sacrificio, Rom 1748, Mainz 1879, und De festis D. N. Iesu Christi et B. M. Virg., Padua 1745). Für die Geschichte der Liturgie in den ersten sechs Jh.n gewähren die „Origines ecclesiasticae" (englisch London 1708 bis 1722, lateinisch Halle 1824) des Anglikaners Joseph Bingham († 1723) reiche Ausbeute.

5. Die Liturgik in der neuesten Zeit. — Nachdem eine geraume Zeit der das Lehrhafte des Kultes einseitig betonende Rationalismus und die alles nivellierende Revolution die weitere Entfaltung der Liturgik unterbunden hatten, zeigte sich seit der Mitte des 19. Jh.s wiederum frisches Leben, angeregt durch Werke, welche vor allem die inhaltliche Schönheit des katholischen Gottesdienstes betonten. In Deutschland war es F. A. Staudenmaier († 1856; Der Geist des Christentums, Mainz 1835), in Frankreich der Benediktinerabt Dom Prosper Guéranger († 1875) von Solesmes (Institutions liturgiques, Paris ²1878—1885; L'année liturgique, Paris 1840—1851; deutsche Übersetzung Mainz 1874—1902), welche auf solche Weise das Interesse an der Liturgie wachriefen und neuerdings die belebende Grundlage für ihre historische Würdigung schufen. Die Früchte zeigten sich in einer Durchforschung des handschriftlichen Materials und alter liturgischer Bücher, teils einzeln, teils in Sammelwerken, wobei die Orden, insbesondere die Benediktiner der Kongregation von Solesmes und Beuron, mit wissenschaftlichen Gesellschaften und einzelnen Gelehrten wetteiferten. — Einen neuen Aufschwung erlebt die liturgische Forschung, sicher nicht ohne Zusammenhang mit dem durch die liturgische Erneuerungsbewegung geweckten Interesse breiterer Kreise, im gegenwärtigen Zeitraum. Zu den bisher schon bestehenden Wissenschaftszentren der Liturgik sind neue getreten. An manchen theologischen Fakultäten werden die liturgischen Studien besonders gepflegt; einzelne der dort tätigen Gelehrten haben es verstanden, ihren Bestrebungen durch Begründung von Schulen und neuen Publikationsorganen, durch Stellung neuer Aufgaben und Erfassung bisher noch nicht oder wenig beachteter wichtiger Gesichtspunkte Dauer und Weite zu geben. Die theologischen Zeitschriften gewähren liturgiewissenschaftlichen Fragen größeren Raum als ehedem und eine Anzahl Zeitschriften, teils ausschließlich, teils überwiegend liturgischen Charakters, stehen im Dienste der Einzelforschung. Nachschlagewerke, vielfach freilich noch nicht abgeschlossen, ermöglichen eine rasche, dabei verlässige Orientierung. Auch die Darstellungen der gesamten Liturgik werden zahlreicher. Die Quellenpublikationen allerdings sind, wenigstens gilt dies für Deutschland, gegenüber der sonstigen liturgiewissenschaftlichen Arbeit noch im Rückstand.

a) Kataloge von Handschriften und älteren liturgischen Drucken:

Zur Auffindung bzw. zum Nachweis lateinischer (also auch der liturgischen) Hss überhaupt vgl. die überaus wertvolle Zusammenstellung von P. O. Kristeller, Latin Manuscript Books before 1600: A Bibliography of the

Printed Catalogues of extant Collections, in Tr 6 (1948) 227 bzw. 231/317. Neben den in den Handschriftenkatalogen der größeren Bibliotheken und in den gedruckten Archivinventaren (besonders kirchlicher Archive, z. B. Paderborn, Münster i. W.) gemachten Angaben über liturgische Handschriften verdienen vor allem Beachtung: Léopold Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires (Extr. des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, t. 32, Ire partie), Paris 1886. — Hugo Ehrensberger, Bibliotheca liturgica manu scripta, Karlsruhe 1889. — Ders., Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti, Freiburg 1897. (Zu diesem Werk hat H. M. Bannister ein noch ungedrucktes Supplement für die Vatik. Bibl. bearbeitet.) — Adalbert Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum. Iter italicum, Freiburg i. Br. 1896. — Johann Köck, Handschriftliche Missalien in Steiermark, Graz und Wien 1916. — O. Gatzweiler, Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts (LQF 10), Münster i. W. 1926. — Vinc. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France, Paris 1924. — Ders., Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France, 5 voll., Paris 1934. — Ders., Les pontificaux manuscrits des bibliothèques de France, 4 voll., Paris 1937. — Ders., Les Psautiers manuscrits latins des Bibliothèques publiques de France, 2 voll., Mâcon 1940/41. — Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Berlin 1925 ff. — W. H. J. Weale, Catalogus Missalium Ritus latini ab anno 1474 impressorum, London 1886 (iterum ed. H. Bohatta, London 1929). — H. Bohatta, Bibliographie der Breviere 1501 bis 1580, Leipzig 1937. — Ders., Bibliographie der Livres d'heures (Horae B.M.V.), Officia, Hortuli animae, Coronae B.M.V., Rosaria und Cursus B.M.V. des XV. und XVI. Jh.s, Wien ²1924. — Polyc. Radó, Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae. I: Libri liturgici ad Missam pertinentes (Editiones Bibl. Széchényanae Musaei Nat. Hung. 26), Budapest 1947.

b) Sammelwerke, Veröffentlichungen gelehrter Gesellschaften usw.

Surtees Society (seit 1840). — Henry Bradshaw Society (seit 1891). — Alcuin Club (seit 1899). — H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, 4 voll., Leipzig 1847 ff. — Ulysse Chevalier, Bibliothèque liturgique (seit 1893). — Paléographie musicale (seit 1889 von den Benediktinern von Solesmes hsrg.). — Monumenta Ecclesiae liturgica (hrsg. seit 1900 von den Benediktinern von Solesmes). — Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen (hrsg. von Kunibert Mohlberg O. S. B. und Adolf Rücker, Bd. 1 ff., Münster 1919 ff.). — Guido Dreves und Clemens Blume S. J., Analecta hymnica medii aevi, 54 Bde., Leipzig 1886—1915. — U. Chevalier, Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l' Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours, 6 voll., Brüssel 1892/1921. — Texte und Arbeiten. 1. Abteilung: Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes, hrsg. v. d. Erzabtei Beuron 1917 ff. — Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam illustrantia. Series Liturgica, ed. R.

Stapper et A. Rücker, Münster i. W. 1933 ff. — Catholica, Sect. VI: Liturgie, Brüssel-Amsterdam 1946 ff. — Für Auffindung bzw. Nachweis der älteren liturgischen Texte leistet die besten Dienste E. Dekkers - Ae. Gaar, Clavis Patrum Latinorum (= SE 3 [1951]).

c) Zeitschriften:

Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte (hrsg. v. Priesterkolleg des Campo Santo Teutonico), Freiburg i. Br. 1878 ff. — Rassegna Gregoriana (Rom 1902—1913). — Ephemerides liturgicae (Rom, seit 1881). — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (hrsg. von Odo Casel O. S. B., 15 Bde, Münster 1921/41), mit ausführlichen Literaturberichten; fortgeführt im Archiv für Liturgiewissenschaft (hrsg. von Hilarius Emonds, Regensburg, seit 1950). — Echos d'Orient (Paris, seit 1897). — Oriens christianus (hrsg. von Anton Baumstark, Rom, seit 1901). — Revue Bénédictine (Maredsous, seit 1887). — The Journal of Theological Studies (Oxford, seit 1900; seit 1950 New Series). — Revue d'histoire ecclésiastique (Löwen, seit 1900). — Recherches de Théologie ancienne et médiévale (mit Bulletin), ed. Abbaye du Mont César, Louvain 1929 ff. — Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, begr. von F. J. Dölger, hrsg. von Th. Klauser, bisher I (1929), II (1930), III (1932), IV (1934), V (1936), VI (1940/50). — Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen (Steenbrugge, seit 1948). — Liturgisches Jahrbuch (hrsg. von Joseph Pascher, Münster i. W., seit 1951). Weitere Zeitschriften mit liturgiegeschichtlichem Material werden jeweils an Ort und Stelle aufgeführt.

d) Nachschlagewerk:

Fernan Cabrol O. S. B., Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (Paris, seit 1903). — Joseph Braun S. J., Liturgisches Handlexikon, Regensburg ^{2}1924. — Ders., Liturgia Romana. Eine Darstellung des römischen Ritus in lexikalischer Gestalt, Hannover 1937.

e) Ferner zahlreiche Artikel über Liturgie in:

Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, Freiburg ^{2}1882—1903. — Michael Buchberger, Kirchliches Handlexikon, München 1907—1912. — Ders., Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1930/38, 10 Bde. — The Catholic Encyclopedia, New York 1907—1914. — A. E. Hauck, Real-Encyklopädie für protestantische Religion und Kirche, Leipzig 1896—1913. — Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser, Leipzig, nun Stuttgart. I ff. 1941 ff.

f) Allgemeine Darstellungen:

L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris ^{5}1925 (bietet die klassische Geschichte der Liturgie bis zur Karolingerzeit). — F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906. — Valentin Thalhofer u. Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg 1912. — C. Callewaert, Liturgicae Institutiones, 3 voll., Brügge $^{3\text{-}4}$1933 ff. — Rich. Stapper, Katholische Liturgik, Münster i. W. ^{6}1931. — Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg 1932/33, ^{2}1941. — Ild. Schuster, Liber Sacramentorum, Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, 10 voll., Torino

[3]1928 ss. (Deutsche Übersetzung von R. Bauersfeld, Regensburg 1929 ff.). — A. Coelho, Curso de Liturgia Romana, 5 voll., Braga 1926 ss. (Ital. Übersetzung von F. Marberini, Torino-Roma 1935 ss.) — Ph. Oppenheim, Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam, Taurini-Romae 1937 ss., bisher 7 voll. — M. Righetti, Manuale die Storia liturgica, Mailand I 1945, [2]1950, II 1947, III 1949, IV in Vorbereitung.

Auf protestantischer Seite:

Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, 2 Bde., Berlin 1900—1909.

g) Pastoraltheologische Werke:

Joseph Amberger, Pastoraltheologie, Regensburg 1884—1887. — Ignaz Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie, 20. Aufl. von Polz, Innsbruck 1933. — Franz Schubert, Pastoraltheologie, Graz [3]1935.

h) Rubrizistische Werke:

Außer dem Manuale Decretorum Sacrae Rituum Congregationis, Regensburg 1873, und den schon erwähnten Decr. auth. C. S. R. vgl.: Pius Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum, 3. Aufl. von J. B. Menghini, Rom 1911—1913. — J. B. de Herdt, Sacrae liturgiae praxis, Löwen [10]1910. — Ph. Hartmann - J. Kley, Repertorium rituum, Paderborn [14]1940. — Georg Kieffer, Rubrizistik, Paderborn [9]1947. — C. Callewaert, Caeremoniale in missa privata et solemni celebrandum, Brügge [4]1941. — A. Moretti, Caeremoniale iuxta Ritum Romanum, 4 voll., Taurini-Romae 1936/39. — W. Lurz, Ritus und Rubriken der heiligen Messe, Würzburg 1937, [3]1952.

i) Literatur zur liturgischen Erneuerungsbewegung:

Eine Zusammenstellung in LThK VI 615/7 (A. Manser); ferner: Th. Bogler, Liturgische Erneuerung in aller Welt, Maria-Laach 1950 (S. 163/7 eine Zeitschriftenübersicht). — Ders., Die liturgische Erneuerung seit dem Erscheinen von „Mediator Dei", in LJ 1 (1951) 15/31. — Ders., Liturgische Erneuerung im Heiligen Jahr 1950, in LJ 2 (1952) 1/14.

ALLGEMEINE LITURGIK

I. TEIL
DIE FORMEN DER KATHOLISCHEN LITURGIE

1. Hauptstück: Formen des Wortes

Literatur: F. Cabrol, Livre de la Prière antique, Paris [4]1900 (deutsch: F. Cabrol-G. Plettl, Die Liturgie der Kirche, Kempten-München 1906). — E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901. — Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg 1906. — C. Marbach, Carmina Scripturarum, Straßburg 1907. — H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben bei Plinius, in Geschichtl. Stud., A. Hauck z. 70. Geburtstag darg., Leipzig 1916, 34/38. — A. Klawek, Das Gebet zu Jesus (Ntl. Abh. VI 5), Münster 1921. — J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien, Beilage z. Verzeichnis d. Vorlesungen a. d. Akad. in Braunsberg I: SS 1921, II: WS 1921/22 — Ders., Die Hymnendichtung des frühen Christentums, in Die Antike 2 (1926) 258/81. — Ders., in Gnomon 5 (1929) 30/5 (Besprechung von Liturgicae Preces. Hymni christianorum e papyris collecti, ed. Carolus del Grande, Neapel 1928). — Fr. Heiler, Das Gebet, München [5]1923. — F. J. Dölger, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (LQF 16/17), Münster i. W. 1920, [2]1925. — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, a. a. O. — A. Kurfess, Plinius und der urchristliche Gottesdienst, in Zeitschr. f. ntl. Wiss. 35 (1936) 295/8 (vgl. ALW 1 [1950] 336). — J. M. Nielen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik, Freiburg i. Br. 1937. — K. Baus, Das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus, in TThZ 60 (1951) 178/88.

§ 6. Sprache und Vortrag der liturgischen Formulare

Literatur: Frz. Hettinger, Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache, Würzburg 1858. — Suitbert Bäumer, Art. „Kirchensprache" im Kirchenlexikon[2] VII 638 f. — A. Manser, Kirchensprache, in LThK V 1028/31. — Oppenheim IV 272 ss. — H. Rheinfelder, Liturgie und Wortschatz, in Volkstum u. Kultur der Romanen 2 (1930) 113/38. — W. de Vries, Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche, in SZ 138 (1941) 111/16. — G. Manz, Ausdrucksformen d. lat. Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert (1. Beiheft der TA), Beuron 1941. —

Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griechischen zur lateinischen Kultsprache, in Misc. Mercati I 467/82. — W. Lurz, Warum feiern wir die Messe lateinisch?, München 1946. — E. Dolderer, Die Volkssprache in der Liturgie, in ThQ 127 (1947) 89/145. — L. Pralle, Der Gebrauch griechischer Texte in der römischen Liturgie, ebd. 128 (1948) 385/97. — G. Bardy, La question des langues dans l' église ancienne, Paris I 1948. — Chr. Mohrmann, Les origines de la latinité chrétienne à Rome, in VChr 3 (1949) 67/106, 163/83. — Dies., ebd. 244, Anm. 1 (Zusammenstellung von Arbeiten über wichtige christliche — auch liturgische — lateinische Termini). — Herm. A. P. Schmidt, Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et an concile de Trente (Anal. Greg. 53), Rom 1950. — Ders., The Problem of Language in Liturgy, in Worship (OF) 26 (1952) 276/92, 342/9 (dort weitere Literatur). — H. Siegert, Griechisches in der Kirchensprache. Ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch, Heidelberg 1950. — W. Dürig, Die Erforschung der lateinisch-christlichen Sakralsprache, in LJ 1 (1951) 32/47. — Ders., Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (MThSt II 5), München 1952. — Ders., Disciplina. Ein Beitrag zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in SE 4 (1952) 245/79. — M. Steinheimer, Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der römischen Liturgie (MThSt II 4), München 1951.

1. Liturgische Sprachen. — Für den Gebrauch einer bestimmten Kultsprache besteht weder ein göttliches noch ein apostolisches Gebot. Die tatsächliche Benützung fast ausschließlich sog. toter Sprachen beim Gottesdienst ist nur das Resultat einer längeren, durch die Kirche schließlich autoritativ festgelegten geschichtlichen Entwicklung. Christus der Herr hielt die erste Liturgie im Abendmahlssaale ohne Zweifel in der damals in Palästina gebräuchlichen syro-palästinensischen Volkssprache. Ebenso werden die Apostel in der Volkssprache nicht nur gepredigt, sondern in dieser oder in einer dem Volke vielfach zugänglichen Sprache auch den Gottesdienst gefeiert haben. Sehr zustatten kam es dabei, daß im Umkreis des Imperium Romanum die griechische und die lateinische Sprache weiteste Verbreitung gefunden hatten und namentlich die erstere als eigentliche Verkehrssprache angesehen werden durfte. — Aus dem Griechischen und Lateinischen von damals hat denn auch unsere Liturgie so reichlich Formulierungen, Ausdrücke und Gedanken entlehnt, daß die Erforschung der christlichen Sakralsprache in dieser Hinsicht eine bedeutsame Sonderaufgabe der Liturgik bildet („liturgische Philologie").

Das Griechische diente von Anfang an als liturgische Sprache bei den griechisch sprechenden Christen, vor allem im Osten, aber auch während der zwei ersten Jh.e in Rom und in anderen größeren Städten Italiens und Galliens, wohin der rege Weltverkehr zahlreiche griechische

Elemente führte. Wegen des immer stärker werdenden Zustromes der lateinisch sprechenden Bevölkerung zur Kirche begann indes schon im 2. Jh. eine christlich-lateinische Sprache sich in Rom nicht weniger als etwa in Nordafrika zu bilden, freilich in vielfacher Anlehnung an das Griechische; ein Jh. später stellt sich diese Sondersprache bereits in gepflegter literarischer Form dar. Trotzdem drang das Latein als Liturgiesprache erst nach Mitte des 4. Jh.s völlig durch. So hielt man in der Meßliturgie mindestens im Kernstück, dem Kanon, bis 370 an der traditionellen, d. h. hier griechischen Kultsprache fest. Im 6. Jh. verschaffte die byzantinische Herrschaft in Rom und Italien dem Griechischen als Kultsprache neue Bedeutung, im 8. und 9. Jh. der Zustrom griechischer Mönche infolge des Bilderstreites. Die Verwendung dieser Sprache neben der lateinischen bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses in der frühmittelalterlichen Taufliturgie, die Verlesung der Perikopen in griechischer und lateinischer Sprache bei der gegenwärtigen feierlichen Papstmesse mag auf diese Zeit zurückgehen.

Auch die Syrer, Kopten, Abessinier, Armenier bedienten sich ihrer Landessprache zugleich als Kultsprache. Als sich die Bulgaren im 9. Jh. an die Kirche von Konstantinopel anschlossen, übersetzte man für sie die byzantinische Liturgie ins Bulgarische, das bis zur Stunde als Altbulgarisch (Kirchenslawisch) die liturgische Sprache aller Slawen des griechischen Ritus, insbesondere der russischen Nationalkirche geblieben ist. Nicht unbeträchtliche Teile dieser schon frühzeitig der Häresie oder dem Schisma verfallenen Völkerschaften fanden im Laufe der Zeiten den Weg zur kirchlichen Einheit zurück, und damit erhielten auch ihre Kultsprachen in der katholischen Kirche Heimat und Schutz. Die weiteste Verbreitung hat die lateinische gottesdienstliche Sprache gefunden. Für die nur lateinisch sprechenden Christen in Rom und anderen Städten des Abendlandes erwies sich ein lateinischer Gottesdienst von Anfang an als Notwendigkeit; die altlateinische Bibel, die Itala, hat ihn bereits zur Voraussetzung. Die sprachliche Form des Kirchenlateins ist herausgewachsen aus der Alltagssprache der Christen; diese selbst stellte im Rahmen der lateinischen Volkssprache eine Spielart dar, die bedingt wurde durch soziale Verhältnisse bzw. durch die Besonderung, in welche die Christen durch das Bekenntnis zu ihrem Glauben in den ersten Jh.n von selbst gezwungen wurden. Die so gewordene Sprache gewann erst mit der Zeit einen gewissen hieratischen Charakter und sie unterlag, einmal durchgeformt, dem allem Kultischen innewohnenden Gesetz der Beharrung.

2. Verwendung der Volkssprache in der Liturgie. — Die Kirche hielt, dem Gesetze der Kultentwicklung folgend,

konservativ an der alten Gestalt dieser Sprachen fest, als diese infolge einer natürlichen Entwicklung, teils auch durch Vermischung mit andern Sprachen, sich verändert hatten oder, durch äußere Umstände aus dem gewöhnlichen Verkehr verdrängt, vom Volke in seiner Gesamtheit nicht mehr verstanden, zu „toten" Sprachen geworden waren. An Versuchen, die tote Sprache durch die lebende beim Gottesdienst zu ersetzen, hat es nicht gefehlt. Erfolg war ihnen für den Geltungsbereich der byzantinischen Liturgie hauptsächlich nur beschieden in den orthodoxen Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem, wo das Arabische sich in größerem Umfange einbürgerte, in der rumänischen Landeskirche, wo seit 1643 das Altslawische durch die rumänische Landessprache verdrängt ist. Auch die Unierten dieser Gegenden bedienen sich beim Gottesdienste der Landessprache. Besondere Konzessionen erhielten vom Apostolischen Stuhl einige kleinere slawische Gruppen (Glagoliten; der Ausdruck leitet sich ab von Glagol = Gespräch bzw. Sprachdenkmal. Man versteht unter glagolitischer Schrift die von den Slawenaposteln Cyrill und Methodius geschaffene Schrift, in welcher die älteren slawischen Sprachdenkmäler geschrieben sind).

Seit dem 16. Jh. wurde es in Deutschland üblich, zur Stärkung des katholischen Glaubensbewußtseins in die Diözesanritualien Ansprachen, vor allem die Tauffragen, in deutscher Sprache aufzunehmen. Mit Billigung des Heiligen Stuhles enthalten die neueren Ritualien darüber hinaus noch mehr deutschsprachige Elemente.

3. Gründe für die Beibehaltung besonderer Kultsprachen. — Gegen die lateinische Kultsprache äußerte sich erst im 13. Jh. aus den Reihen der Katharer und Waldenser, später seitens der Hussiten und der Protestanten Widerspruch. Ihnen folgten hierin einzelne Vertreter eines humanistischen Reformkatholizismus (z. B. Cassander † 1566), später die Jansenisten und die katholischen Vertreter der rationalistischen Aufklärung. Da dieser Widerspruch teils auf falschen dogmatischen Anschauungen, teils auf unrichtigen Kultprinzipien beruhte, trat die Kirche mit aller Entschiedenheit für die Beibehaltung der lateinischen Sprache beim Gottesdienst ein (Trid. sess. 22 de sacrificio Missae can 9; Propositio Quesnellii damn. 86 [Denz. 1436]). Freilich läßt sich nicht leugnen, daß die Gründe, welche zur Zeit des Trienter Konzils gegen die Zulassung der Volkssprache in der Liturgie bestanden, seitdem viel von ihrem Gewicht verloren haben. Gleichwohl sprechen indes, ganz objektiv gesehen, eine Reihe von Gründen für die Beibehaltung einer nun einmal eingebürgerten Kultsprache; so vor allem, wie schon angedeutet wurde, der konservative Zug jeder Sakralkultur. Die lateinische Sprache

trägt dem Geheimnischarakter der Liturgie Rechnung und hebt, zusammen mit dem nicht minder bedeutsamen Symbol, das Heilige aus dem Alltag heraus. Überdies wird in einer der natürlichen Veränderung entzogenen einheitlichen Kultsprache die Reinheit des Glaubens leichter bewahrt und ein mächtiges Förderungsmittel der kirchlichen Einheit und des Völkerfriedens geboten. Auch dient die Liturgie in erster Linie der Verehrung Gottes, nicht bloß der Erbauung des Volkes. Die reiche religiöse Anregung, welche in den Gebeten der Kirche enthalten ist, kann auf mannigfache Weise, besonders durch Belehrung über die Liturgie, zu welcher die Seelsorger verpflichtet sind (Trid. sess. 22, c. 8), nutzbar gemacht werden. (Vgl. F. X. Arnold - B. Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen, Freiburg i. Br. 1950, insbesondere S. 114/61).

4. Vortrag. Accentus und concentus. — Einzelne Gebete und Lesungen werden in rezitativem Gesangston (so die Orationen, die Lesungen, die Präfation, das Paternoster, das Ite missa est u. a.; accentus genannt im Gegensatz zu concentus, dem Gesang des Volkes bzw. des Chores) vorgetragen. In ältester Zeit, als die gottesdienstlichen Räume noch klein waren, konnte letztere die Stimme der Liturgen auch im gewöhnlichen Sprechton ausfüllen. Mit der zunehmenden Vergrößerung der Gotteshäuser wurde es notwendig, daß sich eine rednerische Vortragsweise ausbildete, die in sich bereits die Anfänge eines melodischen Rezitativs birgt (Cicero, De oratore c. 18). Sicher war auch die Sitte der jüdischen Synagoge, Lesungen und Gebete gesangsartig vorzutragen, und die ähnliche Gepflogenheit der antiken Völker auf die Ausbildung des Accentus nicht ohne Einfluß. Das neue „Graduale Vaticanum" bietet die Möglichkeit, neben dem einfachen Rezitativ des römischen Ritus abwechslungsreichere Melodien, die sich in einzelnen Kirchen immer erhalten hatten, zu gebrauchen.

§ 7. Der liturgische Gesang — Die liturgische Musik

Literatur: a) Ausgewählte Werke zur Geschichte des liturg. Gesangs und der liturg. Musik: M. Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde., St. Blasien 1784 (anastat. Neuausgabe Graz 1904). — Ders., De cantu et musica sacra, 2 Bde., St. Blasien 1774. — A. W. Ambros, Geschichte der Musik, 5 Bde., Leipzig 1862 ff. — E. H. de Coussemaker, Histoire de l'harmonie du moyen - âge, Paris 1862. — Ders., Scriptores de musica medii aevi, 4 voll., Paris 1864 (anastat. Neuausgabe Graz 1908). — Ders., L'art harmonique aux XIIe et XIIIe siècles, Paris 1865. — R. Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1871. — Fr. A. Gevaert, Histoire et théorie de la musique de l'antiquité, 2 Bde., Gent 1875—1881. — Ders.,

Les origines du chant liturgique de l'église latine, Gent 1890 (dagegen nahmen Stellung G. Morin, A. Gastoué u. a.). — Ders., La mélopée dans les chants de l'église latine, Gent 1895. — J. Pothier, Les mélodies Grégoriennes, Tournay 1880 (Liber Gradualis 1883; Liber Antiphonarius 1891; Liber Responsorialis 1895; Cantus Mariales 1903). — J. Katschthaler, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1893. — P. Wagner, Einführung in die Gregorianischen Melodien. I: Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters; II: Neumenkunde, Paläographie des liturgischen Gesanges; III: Formenlehre, Leipzig (I) 1895, ³1911; (II) 1905, ²1912; (III) 1921. — Ders., Die Elemente des Gregorianischen Gesanges (Sammlung Kirchenmusik, hrsg. von K. Weinmann, 2), Regensburg 1917. — P. Aubry, La musicologie médiévale, Paris 1900. — R. Molitor, Nachtridentinische Choralreform, 2 Bde., Leipzig 1901/2. — H. E. Wooldrige, The Oxford history of music, 2 voll., Oxford 1901—1905, ²1929. — H. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte, 2 Bde., Leipzig 1901 ff. — Ders., Musik-Lexikon, 2 Bde., Leipzig 1882, ¹¹1929 (hrsg. v. A. Einstein). — H. Abert, Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen, Halle 1905. — Ders., Gesammelte Schriften und Vorträge, Halle 1929. — Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg i. Br. 1906. — K. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik (Sammlung Kösel), Kempten 1906, ²1913 (Neudruck 1925). — A. Gastoué, Les origines du chant romain. L'antiphonaire Grégorien (Bibl. Musicologique 1), Paris 1907. — Ders., La musique de l'église (Bibl. de l'art mus. rélig.), Paris ²1916. — Ders., Le Graduel et l'Antiphonaire Romains, Paris 1929. — Ders., L'église et la musique (La vie chrétienne), Paris 1936. — H. Leichtentritt, Geschichte der Motette, Regensburg 1908. — E. Nikel, Geschichte der katholischen Kirchenmusik. I. Bd.: Geschichte des Gregorianischen Chorals, Breslau 1908. — A. Möhler — O. Gauß, Kompendium der katholischen Kirchenmusik, Ravensburg ²1911. — A. Möhler, Geschichte der alten und matl. Musik. I: Das Altertum und das erste christliche Jahrtausend; II: Das zweite christliche Jahrtausend (von ca. 1000—1600) (Sammlung Göschen, Nr. 121 u. 347), Leipzig, 2. Aufl. Neudruck 1923 bzw. 1917. — F. J. Dölger, Sol Salutis, a. a. O. 124/36 u. ö. (vgl. im Register unter Singen, Lied, Hymnus, Tonlage). — D. Johner, Der Gregorianische Choral, Stuttgart 1924. — Ders., Die Sonn- und Festtagslieder des Vatikanischen Graduale, Regensburg 1928. — Ders., Große Choralschule, Regensburg ⁷1937 (frühere Auflagen unter dem Titel: Neue Schule des Gregorianischen Chorals). — Ders., Wort und Ton im Choral, Leipzig 1940. — R. Aigrain, La musique religieuse (Bibl. cath. des sciences relig. 26), Paris 1929. — J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25), Münster i. W. 1930. — O. Ursprung, Die katholische Kirchenmusik (Erg. Bd. zum Handbuch der Musikwissenschaft von E. Bücken), Potsdam 1931. — H. Besseler, Musik des Mittelalters und der Renaissance (im Handbuch der Musikwissenschaft von E. Bücken), Potsdam 1931. — Th. Gérold, Les

pères de l'église et la musique (Etudes d'hist. et de philos. relig. 25), Paris 1931. — Ders., La musique au moyen-âge, Paris 1932. — Ders., Histoire de la musique dès origines à la fin du XIVe siècle (Manuels d'histoire de l'art), Paris 1936. — G. Suñol, Introduction à la paléographie musicale grégorienne (Franz. Übersetzung des 1925 katalanisch erschienenen Werkes), Tournai 1935. — H. Anglès, La musica a Catalunya fins al segle XIII, Barcelona 1935 (vgl. aus Jahresb. d. Görres-Ges. 1937 [1938] 59/76: Die matl. Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung). — K. Wachsmann, Untersuchungen zum vorgregorianischen Choral (Veröff. d. gregor. Akad. zu Freiburg/Schw. 1. Reihe H. 19), Regensburg 1935. — A. Orel, Kirchenmusikalische Liturgik. Ein Leitfaden, Augsburg 1936. — F. Romita, Ius musicae liturgicae. Diss. hist.-iurid., Turin 1936. — K. G. Fellerer, Der Gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte (Kirchenmusikalische Reihe 3), Regensburg 1936. — Ders., Geschichte der katholischen Kirchenmusik (Veröff. d. gregor. Akad. zu Freiburg/Schw. 1. Reihe H. 21), Düsseldorf 1939, ²1949 (dort S. 182/6 weitere Literatur). — Ders., Deutsche Gregorianik im Frankenreich (Kölner Beiträge z. Musikforschung Bd. 5), Dortmund 1941. — Ders., Der Gregorianische Choral. Seine Geschichte und seine Formen, Dortmund 1951. — Ders., Die Messe. Ihre musikalische Gestalt vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Dortmund 1951. — A. Weissenbäck, Sacra Musica. Lexikon der kath. Kirchenmusik, Klosterneuburg 1937. — A. Kriessmann, Kleine Kirchenmusikgeschichte, Tübingen 1938, ³1948 (vgl. dazu M. Pfaff, in BM 25 [1949] 136 f.). — L. Lemacher-K. G. Fellerer, Handbuch der katholischen Kirchenmusik, Essen 1949, zur Kirchenmusikgesch. besonders S. 175 ff. (Literaturangaben S. 101, 135, 196 f., 225, 240 u. ö.). — W. Lipphardt, Die Geschichte des mehrstimmigen Proprium Missae, Heidelberg 1950. — Frz. Tack, Der kultische Gesang der abendländischen Kirche. Ein gregorianisches Werkheft (D. Johner z. 75. Geburtstag), Köln 1950.

b) Sammelwerke und Zeitschriften: Außer den schon unter a mitgenannten Sammelwerken sei besonders verwiesen auf: Paléographie musicale, I ss., Tournai 1889 ff. — Studi e Testi liturgico-musicali, Mailand. — Freiburger Studien zur Musikwissenschaft, Regensburg. — Zeitschriften und Jahrbücher: Ambrosius, Mailand. — Archiv f. Musikforschung, Leipzig (1918—1926, 1936 ff.). — Caecilia, Straßburg. — Caecilien-Vereins-Organ (seit 1869) und Musica sacra (seit 1868), seit 1928 vereinigt, Regensburg. — Gregoriusblatt, Düsseldorf (seit 1876). — Kirchenmusikalisches Jahrbuch (1886—1911, 1930 ff.), Regensburg. — Musica divina, Wien. — Musica sacra, Brügge. — Musica sacra, Mailand. — Revue de Chant Grégorien, Grenoble (seit 1893). — Revue Grégorienne, Tournai (seit 1911). — Tribune de St. Gervais, Paris (seit 1895). — Zeitschrift f. Musikwissenschaft, Leipzig.

Vorbemerkung. „Die Kirchenmusik ist ein wesentlicher Bestandteil der feierlichen Liturgie" (Pius X. im MP Inter pastoralis officii v. 22. Nov. 1903). Weil Bestandteil der Liturgie, unterliegt sie den Gesetzen derselben; sie ist keine freie Kunst, sie dient vielmehr einem

hohen, ja dem höchsten Zweck. Sie ist aber wesentlicher Bestandteil, nicht nur Ornament oder Ausstattung. — Die Liturgie findet ihren Ausdruck im Wort, vor allem in jenem des Gebetes, und im Opfer, das indes vom Wort begleitet bzw. durch das Wort näher bestimmt und gedeutet wird. Wo immer daher ein musikalisches Element im christlichen Gottesdienst zuerst feststellbar wird, geschieht dies am Wort. Das gesungene oder gesangsartig vorgetragene Wort ist demgemäß die Urform der Kirchenmusik, es ist die „Musik des Gottesdienstes" (Fellerer).

1. Ursprung und Entwicklung des Kirchengesanges bis Gregor d. Gr. († 604). — Der religiöse Gesang findet sich, wie im jüdischen und heidnischen Kult, so auch von allem Anfang an bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen verwendet (Eph 5, 19; Kol 3, 16; vgl. auch 1 Kor 14, 15 ff., Apg 2, 46). Von nur wenigen melodischen Fragmenten ohne sicheren Wert abgesehen (Papyrusstücken), sind wir in der Frage nach Art und Weise des Gesanges in früh- und altchristlicher Zeit auf literarische Zeugnisse, vor allem aber auf den Schluß aus der liturgischen Gesamtentwicklung verwiesen. — Erstere lehren uns, daß bei vielen liturgischen Gelegenheiten religiöse Hymnen und Lieder gesungen wurden (bei Agapen, bei Vigilien, vor allem im Totenkult). Während in den ersten Jahrhunderten Frauen am gottesdienstlichen Gesang teilnahmen, wurde später der Frauengesang, vor allem wegen der bedeutenden Stellung der Frauen bei den Häretikern, mehr und mehr verpönt. Bevorzugt wurde der Gesang von Knaben wegen deren kindlichen Unschuld. Für die Kultmusik wird die menschliche Stimme in erster Linie als geeignet angesehen; die christliche Musik der alten Zeit ist grundsätzlich vokal und der Gebrauch von Instrumenten, namentlich der mehrstimmige, als heidnisch und unvereinbar mit der christlichen „Anbetung im Geiste" (Jo 4, 23) verworfen. Dem Gebetscharakter der Liturgie entsprechend ist der liturgische Gesang einstimmig, er gleicht deswegen mehr einem rezitativen Lesen; gegen allzu kunstvollen Gesang nehmen die Kirchenväter Stellung. — Die liturgische Gesamtentwicklung, d. h. einerseits das Herauswachsen des Christentums aus jüdischem Muttergrund und andererseits das Hineingestelltsein in die hellenistische Umwelt, legt es nahe, daß bei der näheren Gestaltung des kirchlichen Gesanges selber von beiden Seiten Einflüsse sich geltend machen. Für die Judenchristen, und auf dem Wege über sie auch für die übrigen Christengemeinden, macht sich zunächst der Einfluß der Synagoge bemerkbar; doch auch griechisch-hellenistische und damit orientalische Singweise gewinnt Raum. So ist etwa die bei den Juden herkömmliche responsoriale Vortragsart in

den christlichen Kult übernommen worden, aber auch die hellenistische Weise des doppelchörigen oder antiphonalen Vortrags (§ 8, 4) zugleich mit anderen Gesangselementen (z. B. dem textlosen orientalischen Jubilus). Die antiphonale Singweise wurde zuerst verwendet bei der Martyrerfeier (z. B. Pss 115; 31 u. a.), dann bei der Vigilfeier, beim Totenkult. — Es ist sicher, daß entscheidende Grundzüge der altchristlichen Auffassung über Kirchenmusik bis heute Geltung besitzen.

Die aus der Verbindung von jüdischen mit griechisch-hellenistischen Elementen entstandene kirchliche Gesangsweise wurde zuerst in den Ländern des Ostens und deren liturgischen Zentralen herrschend (Syrien, Ägypten, Konstantinopel); vom Osten kam sie nach Mailand, wo der hl. Ambrosius († 397) sie einführte. Von Mailand aus wanderte sie („Mailänder Choral") in die anderen Gebiete des gallikanischen Ritus, nach Südfrankreich, wo sie in den „gallikanischen Gesängen", und nach Spanien, wo sie in der westgotischen (mozarabischen) Liturgie zu neuen Fassungen sich umbildete. Seit in diese Gebiete die Völkerwanderung einbrach, wurden auch germanische Musikauffassungen wirksam.

In Rom wird die vom Osten ausgehende Entwicklung im 4. Jh. eingesetzt haben, also in der Zeit, als unter Papst Damasus († 384) sich wichtige liturgische Änderungen anbahnten. Die oft aufgestellte Behauptung von der Einführung der antiphonischen Psalmodie in die Messe (Introitus) durch Papst Coelestin I. († 432) ist geschichtlich unhaltbar; die entsprechende Notiz des LP (I 230) zeigt aber immerhin, daß zur Zeit der Entstehung dieser Schicht des Papstbuches, also vor Mitte des 6. Jh.s, die genannte Gesangsweise schon länger in Übung war. In den ältesten Schilderungen der Papstmesse (7. Jh.) ist der Bestand einer Schola, d. i. eines Sängerkollegiums, für den liturgischen Gesang als selbstverständlich vorausgesetzt (OR I, n. 37 ss.), eine Einrichtung, die sowohl für die Sicherung und Pflege des Gesangs wie für seine Verbreitung von Bedeutung wurde.

2. Der liturgische Gesang von Gregor I. d. Gr. bis zum 14. Jh. — Nach der Überlieferung gab Papst Gregor d. Gr. (590—604) dem römischen liturgischen Gesang seine endgültige Gestaltung und Formung; man spricht daher vom „Gregorianischen Gesang" oder vom „Gregorianischen Choral" (Choral abgeleitet von Chorus, d. i. Gesamtheit der Sänger im liturgischen Dienst, wobei ursprünglich an die im Altarraum — im „Chor" — weilenden Kleriker einschlußweise der Sänger, später, 13./14. Jh., nach kunstvollerer, daher schwer zu singender Fassung der Ordinariumsteile der Messe, an die

geschulte Sänger-Gruppe allein gedacht war). Die Überlieferung über die Tätigkeit des Papstes in kirchenmusikalischer Hinsicht ist schon seit dem 8. Jh. unterbrochen und so ist sein Anteil an der Reform im ganzen schwer festzustellen. Sicher ist, daß er den Gesang des Kyrie und des Alleluja der Messe regelte (Ep. IX. 12) und daß er das gesamte Meßantiphonar (Liber antiphonarius oder Antiphonale; die ältesten hsl. Textzeugen sind aus der Karolingerzeit) neu ordnete (um 595). Die Melodien selbst waren schon länger in Brauch; dies zeigt sich darin, daß diesen nicht, wie es für die Propriumstexte der Messe der Fall war, der von Gregor dort vorgesehene Vulgata-Text, sondern jener der vorhieronymianischen Itala (Vetus latina) unterlegt blieb. Die Schola cantorum dürfte durch Gregor eine neue Festigung erhalten haben, ein Umstand, der für die „Gregorianische Tradition" von Wichtigkeit war.

Von Rom aus verbreitete sich die gregorianische Gesangsweise durch Abgesandte der Schola cantorum im 7. u. 8. Jh. nach Norden (England, Irland), im Zusammenhang mit der karolingischen Liturgiereform in den Gebieten der fränkischen Kirche, wobei alte gallikanische Gesangsweisen mit ihrer reicheren orientalischen Melodik zurückgedrängt wurden. Sonderfassungen liturgischen Gesanges aus einzelnen Gebieten (Mailand, Spanien) wurden mehr und mehr eingeengt und erhielten sich nur mehr in der Stadt Mailand selbst und in einigen spanischen Kirchen. — Um 800 beginnt die wissenschaftliche Behandlung des Gregorianischen Chorals.

Schon im 8. Jh. hatte dieser Choral den hohen Stand eines Kunstgesanges mit reichem Melisma erreicht. Die ausgehende Karolingerepoche zeitigte eine erste Art von Ausschmückung der gregorianischen Melodien: aus der germanischen Abneigung gegen das Melisma entstanden die Tropen (§ 50, 2), es folgten die ähnlich gearteten Sequenzen (§ 52, 3) und andere Formen, aber auch sonstige Neuschöpfungen des MA. Die reichere Ausgestaltung des Chorals wurde u. a. gefördert durch das an Stelle der älteren Notenschrift (Neumen) mehr und mehr tretende Vierliniensystem des Guido v. Arezzo († um 1050).

3. Niedergang des gregorianischen Gesanges. Polyphonie. Neubelebung der Gregorianik. — Seit dem 14. bzw. 15. Jh. überschreitet zwar die gregorianische Gesangsweise die bisherigen Pflegestätten, die Klöster und die großen (Bischofs-) Kirchen, und sie wird in den größeren und kleineren Städten in die Schulen übernommen; trotzdem aber geht das Verständnis für den inneren Wert der liturgischen Melodik mehr und mehr zurück und sie wird durch die polyphone Musik verdrängt (vgl. die Anweisung Papst Johanns XXII. [† 1334] in einem Dekret an den Klerus: c. un.

Extravag. com. III, 1; ed. Richter-Friedberg II 1255 ff.). Erste Versuche zur Mehrstimmigkeit (in den Propriums-Gesängen der Messe) setzten im 9. Jh. in der Form ein, daß die eigentliche Melodie im Quarten- oder Quintenabstand entweder von einer zweiten Stimme oder auch nur von einem Instrument („Organalstimme") begleitet wurde. Doch kam in der Folge (12. Jh.), besonders im Graduale oder Alleluja, bald eine zweite, dann eine dritte und vierte Begleitstimme hinzu mit einer immer freieren, persönlich-subjektiven, durch musikalische, nicht mehr so sehr durch liturgische Erfordernisse diktierten Melodienführung. Immerhin haben sich trotz dieser Überwucherung des einst einstimmigen, unmensurierten gregorianischen Gesanges die Choralmelodien bis Ende des 16. Jh.s, auch in den ersten Druckausgaben, erhalten. Das Konzil von Trient strebte eine Choralreform direkt nicht an; doch wurde im Zusammenhang mit den im Auftrage des Konzils von Papst Pius V. († 1572) veranstalteten Brevier- und Missaleausgaben (1568 u. 1570) eine Neuordnung notwendig. Das im wechselvollen Verlauf dieser Bestrebungen zustande gekommene sog. Medicaea-Graduale 1614/15 (den Namen bekam es von der dem Kardinal Ferdinando de' Medici gehörigen Stamperia orientale, in der es gedruckt wurde) erhielt indes den anfänglich geplanten amtlichen Charakter nicht. Der alte Choral war in diesem Werk sehr verändert, namentlich durch Verschiebung bzw. Umstellung längerer Notengruppen aus Gründen richtiger Wortbetonung, aber auch durch Kürzung. Im übrigen blieb, mangels des amtlichen Charakters der Ausgabe, die Regelung der Choral- wie anderer musikalischer Fragen den Provinzialsynoden überlassen. Die Medicaea erlebte eine (amtliche) Auferstehung, als Pius IX. im Bestreben, die Einheit des Gregorianischen Chorals herzustellen, die Ritenkongregation mit der Herausgabe neuer Choralbücher beauftragte (1869). Der 1868 mit einem dreißigjährigen Druckprivileg (1898 um 2 Jahre verlängert) begünstigte Typograph der Ritenkongregation, Fr. Pustet in Regensburg, ließ in der Folge das Graduale Romanum und eine Reihe anderer Choralbücher erscheinen, die indes sämtlich auf den Melodien der Medicaea beruhten. — In der Zwischenzeit machte sich aber seit Mitte des 19. Jh.s (auch in Deutschland: R. Schlecht, M. Hermesdorff u. a.) eine kräftige Strömung geltend, die aus Einsicht in die Geschichte des Chorals sich gegen die Medicaea und für die Rückkehr zum alten Choral einsetzte. Papst Leo XIII. verkündete nach Ablauf des genannten Druckprivilegs die Rückkehr zur alten gregorianischen Tradition. Unter Pius X. führte eine Kommission mit Dom J. Pothier († 1923) an der Spitze die Neubearbeitung durch, die in den seit 1908 erscheinenden Editiones Vaticanae zwar nicht die älteste, aber doch eine alte

Choralfassung bietet. Schon durch Motuproprio Pius' X. vom 22. Nov. 1903 (Decr. auth. VI n. 4121: Inter pastoralis officii) wurde der alte Choral grundsätzlich vorgeschrieben, durch Anordnung der Ritenkongregation vom 8. April 1908 wurden die Vatikanischen Ausgaben desselben als für die Gesamtkirche verpflichtend bezeichnet und durch die Apostolische Konstitution Pius' XI. Divini cultus sanctitatem vom 20. Dez. 1928 (AAS 21 [1929] 33—41) die Vorschriften Pius' X. neu eingeschärft. Ohne andere Arten der Kirchenmusik grundsätzlich abzulehnen, findet Pius X. die für die heilige Musik erforderlichen Eigenschaften „im höchsten Maße in den Gregorianischen Sangesweisen" wieder. „Daher ist dieser Gesang d e r Gesang der römischen Kirche."

4. P o l y p h o n i e. I n s t r u m e n t a l m u s i k. — Die oben erwähnte matl. Mehrstimmigkeit ist ursprünglich nur eine mehrstimmige Bearbeitung gregorianischer Melodien; es werden also nicht neue Melodien erfunden, sondern die vorgegebenen durch Beigabe einer oder mehrerer Stimmen erweitert. Freilich wird diese Linie der Bindung an die Choralmelodie verhältnismäßig früh gelockert; seit dem 13. Jh. etwa wird die führende liturgische Melodie mit einer gewissen Willkür behandelt, sie wird in überlange Notenwerte zerdehnt oder sie wird schematisch rhythmisiert. Die begleitende bzw. die begleitenden Stimmen erhalten oft sogar einen eigenen, von jenem der Grundmelodie verschiedenen Text (französ. mot, d. i. Wort; davon der Name Motette). Da diese Sangart zugleich die Kunstform der vornehmen Welt wird, so wird der Weg für die Vermischung von Weltlichem und Kirchlichem, für das Eindringen weltlicher Musikgestaltung in die kirchliche Vokalmusik geöffnet und in der Folgezeit immer mehr beschritten. Man geht, wenn auch in den verschiedenen Ländern nach Zeit und Ausmaß nicht gleich, zu einer von der gregorianischen Melodik unabhängigen Vertonung über, zuerst bei den liturgischen Sologesängen (Graduale, Alleluja), dann bei den Ordinariumstexten. Seit dem 15. Jh. werden auch alle Meßproprien vertont und dem Liturgen allenfalls die gregorianische Intonation überlassen. In der Zeit der Orchestermesse wurde auch noch dieser Teil in die Vertonung einbezogen. Die klassische Polyphonie, etwa jene des Giovanni Pierluigi da Palestrina († 1594), bedeutete freilich nicht nur eine Rückkehr zu einem religiös empfundenen Musikstil, sondern auch zu den gregorianischen Melodien, insofern diese das Material der Vertonung liefern. Der Palestrinastil — und naturgemäß jede in diesem Geist durchgeführte polyphone kirchliche Vokalmusik — hat denn auch seitens Pius' X. in der Kirche nach wie vor Hausrecht behalten (Inter pastoralis officii).

Die Verwendung der Instrumentalmusik in der Kirche hängt in gewissem Umfange mit den Anfängen der Vokalpolyphonie zusammen (vgl. die „Organalstimme" als Ersatz der menschlichen Stimme). Im eigentlichen Sinne treten die einst in der alten Kirche im allgemeinen verpönten Musikinstrumente in den sakralen Dienst ein mit der Orgel (vgl. § 22, 1). Ursprünglich kommt ihr nur eine dienende Rolle zu als Stütze oder Ersatz der menschlichen Stimme (sogar wechselweise mit menschlichen Stimmen: Alternatim-Praxis) bzw. als Begleitinstrument. Das bleibt auch so, als in der Folge sich die vokale Mehrstimmigkeit entwickelt und mit ihr auch andere Instrumente als die Orgel in Benützung kommen. Als jedoch die Vokalpolyphonie neben und unabhängig von der Gregorianik sich ausbreitet und immer mehr rein musikalischen Erfordernissen unterliegt, wird die Instrumentalbegleitung eine musikalische Notwendigkeit. Sie wird von den Komponisten mit besonderen Aufgaben betraut und in weitem Umfange verselbständigt, so bei Vor- und Zwischenspielen, bei Einspielen von Soli u. dgl. Auch wendet sie sich in unverkennbarer Einseitigkeit den Ordinariumsteilen der Messe zu unter Vernachlässigung der Propriumstexte. — In dieser ganzen Entwicklung liegt vom liturgischen Standpunkte aus eine gewisse Entartung vor. Die Ein- und Unterordnung gegenüber den liturgischen Gesetzen und Bedürfnissen erscheint als ein selbstverständliches Gebot, das die moderne Kirchenmusik denn auch durchaus anerkennt. Pius X. hat die Verwendung der Orgel und anderer Instrumente im liturgischen Gottesdienste in einer Reihe von Regeln umgrenzt (Inter pastoralis officii).

§ 8. Die Psalmen und Cantica. — Doxologie

Literatur: Radulph de Rivo (Tongern), Tractatus de psalterio observando, ed. C. Mohlberg II 157/280. — Th. Leblanc, Analysis Psalmorum Davidicorum, 6 voll., Lyon 1665/77 u. ö. — M. Wolter, Psallite sapienter!, 5 Bde., Freiburg i. Br. ^{3}1904/07. — A. Miller, Die Psalmen (Ecclesia orans 4), Freiburg i. Br. 1920, ^{14}1949. — V. Thalhofer-F. Wutz, Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden biblischen Cantica, Regensburg ^{8}1914. — A. Schulte, Die Psalmen und Cantica, Paderborn 1917. — A. van der Heeren, Psalmi et Cantica Breviarii explicata, Brugis ^{3}1922. — S. Landersdorfer, Die Psalmen, Regensburg 1922. — F. Wutz, Die Psalmen des Breviers, Regensburg 1926. — N. Peters, Das Buch der Psalmen, Paderborn 1930. — Pierre de Puniet, Le Psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne, 2 voll., Paris 1935. — M. Lepin, Le Psautier logique. Les Psaumes logiquement distribués, traduits et commentés pour le Bréviaire et la piété, Paris 1938. —

B. Fischer, Der Psalter als Christusgebetbuch. Christliches Psalmenbeten nach Benedikt von Nursia, in TThZ 57 (1948) 321/34. — Ders., Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg i. Br. 1949. — A. Allgeier, Die neue Psalmenübersetzung. Deutsche Übersetzung des Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, Freiburg i. Br. 1949. — R. Guardini, Deutscher Psalter, München-Kempten 1950. — H. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum, usw. (Artikelserie), in Biblica 30 (1949) 28/65, 239/72, 433/52, 479/500. — Oppenheim VI 338/59. — G. Kieffer, Doxologie, in LThK III 432 f. — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, a. a. O. 153 ff., 165 f. u. ö. — A. Ward, Gloria Patri, Text und Interpretation, in JThSt 36 (1935) 73 f.

Zur Latinität des Psalterium Pianum sind vor allem zu vergleichen die Untersuchungen von Chr. Mohrmann, Quelques observations linquistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier, in VChr 1 (1947) 114/28, 168/82. — Dies., De taalkundige en stylistische vorm van de nieuwe Latijnse Psalmvertaling, in Annalen van het Thymgenootschap 37 (1949) 64/83 (abgedr. in Tijdschrift voor Liturgie 33 [1949] 248/64). — Siehe auch A. Bea, Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist (Aus dem Ital.), Freiburg i. Br. 1949.

Vorbemerkungen: Die religiöse Hochstimmung der ersten Zeiten des Christentums schuf sich beim Einzelnen wie bei der Gemeinde den entsprechenden Ausdruck im Hymnus, d. i. in dem sowohl metrisch wie auch in gehobener Prosa gestalteten, vielfach improvisierten (vgl. Apg 4, 24 ff.) Preislied auf Gott (Namen: ψαλμός, ὕμνος, ᾠδή; s. 1 Kor 14, 26; Eph 5, 19; Kol 3, 16). Das Bestehen dieser Hymnodik läßt sich am deutlichsten, wenn auch durchaus nicht ausschließlich, aus den zahlreichen Hymnen und Doxologien der Offb des Apostels Johannes entnehmen. In der Form ist die christliche Hymnodik im Anbeginn völlig unliterarisch oder sie bewegt sich in den überkommenen Redewendungen des jüdischen Schrifttums (vgl. Lk 1, 46 ff.: Magnificat!); später indes zeigt sich in steigendem Maße Vertrautheit mit den Ausdrucksweisen des heidnischen Denkens und Empfindens. Vom ungeheuren Reichtum der Hymnodik der ersten christlichen Jahrhunderte sind nur kümmerliche Reste erhalten. Der Grund liegt einerseits im völlig unliterarischen Charakter der ersten Hymnen (Improvisation), der eine Textfixierung kaum ermöglichte oder doch nicht nahelegte, andererseits, ja vor allem darin, daß seit der Wende des 2. zum 3. Jh., infolge des Mißbrauches der Hymnen zur Verbreitung von Irrtümern durch die Häretiker (Marcion † 160; Bardesanes † 222, dazu RAC I 1180/6; die Manichäer, dazu C. R. C. Alberry, A Manichaean Psalmbook, Stuttgart 1938; die Arianer u. a.; vgl. Sokrates, HE 6, c. 8: PG 67, 689) eine kräftige kirchliche Gegenströmung

so ziemlich alle inzwischen geschaffenen Hymnen zugunsten der biblischen Pss und Lieder (Cantica) unterdrückte; Ende des 4. Jh.s sind die Hymnen altchristlicher Art fast völlig aus dem Gottesdienst verschwunden, im Hymnus angelicus (Gloria der hl. Messe) und im Hymnus Ambrosianus (Tedeum) lebt indes ihre Weise noch beispielhaft fort.

1. Psalmen und Cantica. Text. — a) Das atl. Psalterium war bis Ende des 2. Jh.s kaum viel anders denn als Lesebuch in liturgischer Verwendung, und zwar, wegen des ihm im NT (Apg, vor allem Synoptiker) zuerkannten Charakters, als prophetisches Buch. Seit dieser Zeit aber werden die Pss in steigendem Maße die am häufigsten verwendeten liturgischen Formulare, welchen die Kirche in ihrem Gottesdienste Raum und ein neues Leben gab, indem sie die Pss zu ihrem Gebet- und Liederbuch machte (toto orbe cantantur, erklärt Augustinus für seine Zeit; Conf. IX c. 4, 8). Manche Kirchenmänner wollten sogar den Pss (neben den Cantica) das alleinige Verwendungsrecht im genannten Sinne zuerkennen (vgl. § 71, 1). — Neben den Pss kamen noch andere biblische Gesänge aus dem AT und NT — die sog. Cantica — in den gottesdienstlichen Gebrauch der christlichen Kirche; ihre Übernahme als Gebetsformen geschah offenbar um dieselbe Zeit und aus dem gleichen Motiv wie die Einführung des Psalters. Die Juden waren dabei der christlichen Kirche vorangegangen, insofern sie in ihrer Tempelliturgie, beim synagogalen Gottesdienst und beim Privatgebet eine Reihe von Cantica wie Pss benützten (z. B. Dt 32: „Die große Ode des Moses"; Ex 15, 1—19: „Meeresode — oder Siegeslied — des Moses"; Hab 3: „Psalm (Gebet) des Habakuk"; beachte bei letzterem die Anweisung in V. 19!). Manche der atl. Danklieder für göttliche Rettung, wie etwa das Siegeslied des Moses oder der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, erhielten wegen ihrer vorbildhaften Bedeutung (Typus!) im Munde der Christen einen ganz neuen Sinn; andere Lieder, wie der schon genannte Ps des Habakuk (Hab 3), das Lied vom Weinberg (Is 5) und das Gebet des Jonas (Jon 2, 3—10) erschienen als erfüllte Prophetien vom Tode und der Auferstehung des Herrn. Kein Wunder, daß diese Lieder in die Ostervigil Aufnahme fanden. Aus der Ostervigil, die auch hierin Urbild aller christlichen Vigilien wurde, kamen sie in andere nächtliche Gottesdienste (z. B. jene der Quatember) und besonders in die festlichen Frühmorgenoffizien; nur wenig später finden sich einzelne Cantica in der Meßliturgie mancher Riten (5. Jh.). — Die ntl. Cantica wurden den Liedern des AT im Ansehen gleichgestellt, ja bald höher gewertet, wenngleich mitunter Puritaner gegen ihre liturgische Verwendung Einspruch erhoben (so mußte Anfang des 5. Jh.s Niceta von Remesiana, † nach

414, die Einführung des Magnificat in den Gottesdienst verteidigen). — Im 4. Jh. findet man die Cantica da und dort in Listen und Reihen; im Frühmorgenoffizium des Niceta v. Remesiana erscheinen sie als geschlossene Gruppe. Dies alles führte dazu, daß man die Cantica auch in den Hss zusammenfaßte. Im Codex Alexandrinus (A) sind deren 13 bzw. 14 aus dem AT und NT dem Psalter angegliedert und so auch schon äußerlich ihre Gleichstellung mit den Pss dokumentiert (vgl. A. Ralfs, Septuaginta, Stuttgart 1935, II 164/83; als letzte [14.] Ode ist der Ὕμνος ἑωθινός gezählt, das Gloria in excelsis Deo).

b) Der jetzt gebräuchliche Text der Pss ist jener der zweiten, auf Grund der hexaplarischen Rezension der LXX unternommenen Bibelrevision des hl. Hieronymus und ist als Psalterium Gallicanum (weil in Gallien zuerst aufgenommen und verbreitet) vom Psalterium Romanum zu unterscheiden. Ob dieses letztere, welches nur mehr in der St.-Peters-Kirche zu Rom und vereinzelt auch in älteren liturgischen Gesangsteilen sich im gottesdienstlichen Gebrauch erhalten hat, die Revision darstellt, welche Hieronymus im Jahre 383 im Auftrag des Papstes Damasus nach der κοινὴ ἔκδοσις der LXX unternommen hat, ist fraglich (D. De Bruyne bestreitet es; vgl. RB 42 [1930] 101/26.) — Seit neuestem kann beim Chorgebet und bei der privaten Rezitation des Breviers eine vom Bibelinstitut auf Grund anerkannter Textkorrekturen gefertigte Psalmenübersetzung benützt werden (Motuproprio Pius' XII. vom 24. März 1945: In cotidianis precibus; AAS 37 [1945] 65/7).

2. Grundsätze für die liturgische Erklärung der Psalmen. — a) Bei der liturgischen Verwertung der Pss kann zunächst vom Wortsinn derselben ausgegangen und dieser den Bedürfnissen der Kirche und dem liturgischen Anlasse angepaßt werden. Namentlich gilt dies beim neuen Psalterium Pianum, da dieses ja möglichst den ursprünglichen Text wiedergeben und damit zum Wortsinn führen will. So schon bieten die Pss erhabene Gedanken, die zu Anbetung, Lobpreis, Dank, Bitte, Sühne und Buße anregen und jeder seelischen Lage und äußeren Bedrängnis den geeigneten liturgischen Ausdruck leihen. — b) Über diese vom Wortsinn der Pss ausgehende Deutungs- und Verwendungsart hinaus muß aber dann vor allem die der ur- und altchristlichen Zeit eigentümliche und bis heute liturgisch weiterwirkende „typologische" Betrachtungsweise berücksichtigt werden; d. i. jene, welche den in den atl. Liedern vorkommenden Gedanken, Personen, Sachen und Ereignissen eine vorbildliche Bedeutung für die ntl. Heilszeit beimißt, in ihnen also jeweils den „Typus" des NT sieht (vgl. 1 Kor 10, 6 u. 11). Die urchristliche Verkündigung erkennt in den Pss (und Cantica) nach Christi Beispiel und Anweisung selber (Mt 21, 16;

Jo 13, 18; Lk 24, 44) prophetische Aussagen, die in ihm ihre Erfüllung gefunden haben oder von ihm her ihre rechte Deutung erfahren. Der Psalter wird dadurch „für die Kirche der Märtyrer ein Christusbuch, dessen Lieder um den am Kreuz erhöhten Kyrios kreisen, sei es, daß sie von Ihm, sei es, daß sie zu Ihm, sei es, daß Er selbst in ihnen zum Vater redet, wobei das ‚zu ihm' die tragende Mitte ist: Psalmus vox de Christo/Psalmus vox Ecclesiae ad Christum/Psalmus vox Christi ad Patrem" (B. Fischer, a. a. O. 15 f.). — c) Aus diesem Grunde wird es begreiflich, warum einzelne Pss, und zwar nicht nur solche messianischen Charakters (wie Pss 2; 71; 109 u. a.), sondern — auf dem Wege der Akkomodation — auch solche nichtmessianischer Art in der Liturgie für besondere Tage und Anlässe eigens ausgewählt sind. Es wird etwa Ps 90 Leitpsalm für die Fastenzeit (vgl. Mt 4, 6 mit Ps 90, 11 f.), Ps 21 eignet sich für die Passionszeit (vgl. Mt 27, 46 mit Ps 21, 2), Ps 71 für das Fest der Erscheinung des Herrn (vgl. Mt 2, 11 mit Ps 71, 9 f.). Nicht selten ist es nur eine bezeichnende Stelle im Ganzen eines Ps, welche die Auswahl begründet (z. B. Ps 42, 4 für das Stufengebet der hl. Messe). In diesem Falle wird zweckmäßig der übrige Inhalt des Ps der besonderen Gelegenheit angeglichen und so ein sensus fecundus gewonnen. — Es erscheint übrigens beachtenswert, daß für die „Christologisierung" der Pss der Text der LXX, wie er im NT vorausgesetzt ist, vielfach günstigere Möglichkeiten bietet als jener des Psalterium Pianum (vgl. z. B. für das Schicksal des Verräters Christi Apg 1, 20 mit Pss 68, 26 und 108, 8).

3. Verwendung der Psalmen und einzelner Psalmverse in der Liturgie. — a) Die Pss werden unverkürzt vor allem im Stundengebet verwendet, aber auch im Rituale und besonders im Pontifikale werden ganze Pss benützt. Bei der Messe gelangt nur noch Ps 42 vollständig zum Vortrag. Eine eigene Gruppe stellen die sieben Bußpsalmen (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) dar, welche bei der Weihe eines Abtes, bei der Kirchen- und Altarkonsekration, bei der Weihe eines Friedhofes, bei der feierlichen Absolution eines Exkommunizierten gesprochen werden müssen. Besondere Bußpsalmen waren schon dem hl. Augustinus nicht unbekannt. Cassiodor († um 570) erwähnt bereits in seiner Psalmenerklärung die jetzt gebrauchten sieben. Durch die Bußpsalmen soll reuige Gesinnung erweckt und dadurch für die Teilnehmer an der gottesdienstlichen Handlung die besondere gnadenvolle Herablassung Gottes bewirkt werden, nach den Worten des Propheten (Jer 7, 3): „Bessert eure Werke und eure Absichten, so will ich bei euch wohnen an diesem Orte!" — b) Neben den vollständig verwendeten Pss finden sich über die ganze Liturgie zerstreut kurze,

den Pss entnommene Ausrufe (Versikel, Antiphonen), welche den Zweck verfolgen, durch einen packenden religiösen Gedanken die Aufmerksamkeit und Andacht des Beters anzuregen und zu beleben. Zu den am häufigsten gebrauchten Psalmstellen dieser Art gehört das „Deus, in adiutorium meum intende" (Ps 69, 2), welches schon von den alten Aszeten als wirksames Gebet gegen Versuchungen aller Art, besonders gegen Zerstreuungen beim Gebete, verwendet (Cassian, † 435, Coll. 10, 10), nach dem Vorgang des hl. Benedikt (Reg. c. 18) vorzüglich zu Beginn der einzelnen kanonischen Gebetsstunden als Bitte um Gnade gesprochen wird. Als Ausdruck unerschütterlichen Vertrauens auf die Hilfe des allmächtigen Gottes, die wir vom Segen der Kirche erhoffen und zur Ablegung sündhafter Gewohnheiten benötigen, wird als Einleitung zur Spendung der Sakramentalien und des Sündenbekenntnisses das „Adiutorium nostrum in nomine Domini" (Ps 123, 8) angestimmt. Mit diesen Worten und den Worten des Ps 112, 2: „Sit nomen Domini benedictum", beginnt der feierliche Segen des Bischofs (im MA auch des Priesters), wodurch der Name des Herrn, des barmherzigen und allgütigen, als die Quelle alles Segens bezeichnet wird. Soll einem Gebete der Charakter eines ganz besonders dringlichen Flehgebetes aufgeprägt werden, so geht ihm regelmäßig „Domine, exaudi orationem meam" (Ps 101, 2) voraus.

4. Responsorialer und antiphonaler Gesang. Antiphonen. — Zum Gesangsvortrag gedichtet, kamen die Pss auch als Gesänge in den christlichen Kult. Hier wurden sie (vgl. § 7) entweder als responsoriale oder als antiphonale Gesänge vorgetragen. — a) Der responsoriale Gesang ist seinem Wesen nach Sologesang, unterbrochen von einem Refrain, womit das Volk nach jedem einzelnen Verse des Ps oder auch nach mehreren dem Vorsänger antwortet (Responsum). Diese Art des Gesanges, schon den alten Babyloniern und Griechen nicht unbekannt und in der Heiligen Schrift in den Pss 106 und 135 vertreten, kam aus der synagogalen Übung frühzeitig in die christliche Liturgie. Responsorialen Gesang ließ man als eine Art meditativen Gebetes gern auf die Lesungen der Messe und des Stundengebetes folgen, wo er sich — allerdings auf einige Verse gekürzt — noch jetzt im Graduale der Messe und in den Responsorien des Breviers erhalten hat. — b) Im Gegensatz hierzu ist der antiphonale Gesang Wechselgesang zweier Chöre. Das Wort *Antiphone* bedeutet ursprünglich Oktave. In Antiphonen, d. h. in Oktaven, sang man, wenn je ein Chor von Männern und Frauen (Knaben) sich gegenseitig ablösten, weshalb man in weiterer Entwicklung den Wechselgesang selbst als Antiphonengesang bezeichnete. Der Wechselgesang,

auch im außerchristlichen Altertum bekannt, verbreitete sich im 4. Jh. von Syrien aus über den Orient, von Mailand (Ambrosius) aus über das Abendland. Seine Stätte fand er vor allem im Brevier und hat sich hier bis zur Stunde erhalten, während in der Messe nur mehr dürftige Spuren davon vorhanden sind (Psalmus ad Introitum). — c) Auch die antiphonal vorgetragenen Pss unterbrach man durch einen Chorrefrain — synekdochisch Antiphone (im engeren Sinne) genannt —, den man bis ins MA nicht selten nach den einzelnen Versen zu wiederholen pflegte, jetzt aber nur mehr zur Einleitung und zum Abschluß singt. Die Antiphonen, kurze, aus der Heiligen Schrift, den Pss oder dem Leben der Heiligen entnommene Sätze, deren Aufgabe anfänglich darin bestand, dem psallierenden Chore das Ergreifen der Melodie zu erleichtern, bieten regelmäßig einen besonderen religiösen Gedanken, der die nachfolgende Psalmodie beherrschen soll.

5. Doxologie. — Die einzelnen Pss pflegt man in der abendländischen Liturgie mit der Doxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste" usw., abzuschließen. Dadurch wird diesen alttestamentlichen Liedern auch äußerlich ein christliches Gepräge verliehen und der in ihnen enthaltene Lobpreis, die ausgesprochene Bitte in Beziehung zu den göttlichen Personen gebracht. Ein doxologischer Schluß der Gebete war den Juden durchaus vertraut: er begegnet uns im Alten Bunde am Ende der vier ersten Psalmbücher (nach Pss 40, 71, 88 u. 105) und wird nach jüdischer Sitte häufig vom Apostel Paulus gebraucht (Röm 11, 36; 16, 27 u. a.). Auch die erste außerkanonische Schrift, die Didache (c. 10, 2 4 5), schließt wiederholt die einzelnen Gebetsabschnitte mit einem solchen Lobpreis, der bereits im 3. Jh. die trinitarische Fassung hatte. Für die Sitte, die antiphonisch vorgetragene Psalmodie mit der Doxologie zu schließen, ist Cassian (De inst. coenob. 2, 8) der erste Zeuge. Der Zusatz: „Sicut erat . . . " (am besten übersetzt mit: „Wie sie, d. h. die Ehre, war . . .", oder „Wie es war . . ."), ist im Abendland (zuerst in Gallien) zur Zeit der arianischen Streitigkeiten entstanden und fand nur hier in dieser Form Verbreitung.

§ 9. Das Gebet des Herrn. — Der Englische Gruß. — Das Apostolische Glaubensbekenntnis

Literatur: Suitb. Bäumer, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Mainz 1893. — Cl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg i. Br. 1893. — B. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche, Paderborn 1898. — F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig

1894—1900. — J. De Ghellinck, Les recherches sur les origines du symbole des apôtres jusqu'en 1914—18, in EThL 17 (1940) 161/217. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1950. — Hdb. I 172—186. Weitere Literatur bei A. Manser, Glaubensbekenntnis in LThK IV 528 f. — H. Denzinger - J. B. Umberg, Enchiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. $^{21-23}$1937, 1 nota 1. — B. Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. ^{3}1950, 35/7. — Zur liturgischen Verwendung des Vaterunsers: F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder, in AC 2 (1930) 142/55. — J. A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus, in GwL 137/64. — Ders., Pater noster und Credo im Breviergebet eine altchristliche Tauferinnerung, ebd. 165/72.

Th. Esser, Geschichte des Englischen Grußes, in Hist. Jb. d. Görres-Ges. 5 (1884) 88/116. — O. Etl, Aus der Geschichte des Ave Maria, in ThprQS 98 (1950) 305/17.

1. Das Gebet des Herrn. — Im Vaterunser hat der Herr seiner Kirche Anweisung und Vorbild des wahren Gebetes gegeben. „Wenn wir auch mit was immer für Worten beten, so sprechen sie doch, vorausgesetzt, daß wir in rechter und geziemender Weise beten, nichts anderes aus, als was im Vaterunser enthalten ist" (Aug., Ep. 130, c. 22 ad Probam). Wiewohl das Vaterunser von Christus nicht so sehr als feste Gebetsformel denn als praktisches Beispiel für rechte Gebetsgesinnung und rechten Gebetsinhalt gedacht war (Mt 6, 7 f. 12 14 f.), so verraten doch schon die biblischen Textgestaltungen (Mt 6, 9—13; Lk 11, 2—4) den Übergang von einer Gebetsanleitung zum Gebetsformular. In diesem Sinne ging das Herrengebet, nicht zuletzt aus Verehrung für alles, was von Christus stammt, bereits frühe in den privaten wie liturgischen Gebrauch ein. Schon die Didache (c. 8, 2 s.) schreibt in Anknüpfung an die jüdische Sitte, morgens, nachmittags (um die 9. Stunde) und abends (bei Sonnenuntergang) zu beten, den Christen vor, es beim dreimaligen täglichen Privatgebrauch zu verwenden. Wie aus den ältesten Erklärungen dieses Gebetsformulars (Tertullian, Origenes, Cyprian) ersichtlich ist, diente es schon sehr frühzeitig wegen der Brot- und Vergebungsbitte als Kommuniongebet bei der Messe, aber auch außerhalb der hl. Messe, besonders bei der Krankenkommunion (bis ins 11. Jh.; vgl. nun RGG). Da die Christen nach Empfang der Taufe in höherem Sinne Gott „Vater" nennen dürfen (Röm 8, 15), so wurde es den Taufkandidaten erst kurz vor der Taufe übergeben, damit sie es nach empfangener Taufe öffentlich beten konnten. In seiner Verwendung beim Stundengebet (als Schlußgebet) ist es bereits durch den alten monastischen Gebrauch bezeugt (Reg. Benedicti c. 13). Das Vaterunsergebet galt als Höhepunkt der liturgischen Feier und wurde dementsprechend behandelt. Die dieser Tatsache nicht völlig angemessene, allzu

häufige Verwendung des Paternosters (z. B. im Stundengebet) gehört einer späteren Zeit, dem MA, an. Im übrigen soll uns das Gebet des Herrn stets zu innerer Sammlung (darum häufig nur Anfangs- und Schlußworte laut gesprochen) und zur Erneuerung des wahren Gebetsgeistes im Sinne Christi anregen.

2. Der Englische Gruß. — Nach frommem katholischem Volksbrauche, der zuerst gegen Ende des 12. Jh.s erwähnt wird (Synode von Paris 1198), pflegt man an das Vaterunser stets den Englischen Gruß anzufügen, eine Übung, die, wie es scheint, besonders von den Dominikanern gefördert wurde. Das aus dem Gruße des Engels (Lk 1, 28) und der Elisabeth (Lk 1, 42) zusammengesetzte Ave Maria tritt schon in der Liturgie des hl. Jakobus (Brightman S. 56) und als Offertorium der Messe des 4. Adventsonntages im Antiphonar Gregors d. Gr. auf. Das angefügte Bittgebet: „Heilige Maria . . . unseres Todes", zeigt sich vereinzelt in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s (so bei Petrus Nigri O. Pr. [† 1483]; vgl. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands, Münster i. W. 1916, 139). Allgemein wurde diese uns geläufige Fassung des Bittgebetes aber erst durch das Brevier Pius' V. (1568), nach dessen Anordnung das Ave Maria zu Beginn einer jeden kanonischen Gebetsstunde gesprochen werden muß. Außerdem ist seine Verwendung bei den Sterbegebeten und beim großen Exorzismus durch die offiziellen liturgischen Bücher vorgesehen. Durch das Ave Maria huldigen wir in Dankbarkeit jener, die durch ihre freiwillige Zustimmung zum göttlichen Heilsplan uns allen „Ursache des Heils" (Iren., Adv. haer. 3, c. 22, 4) geworden, und sichern uns ihre von der Kirche gerade in der Liturgie so dringend nahegelegte Fürbitte.

3. Das Apostolische Glaubensbekenntnis. — Das apostolische Symbol (σύμβολον = Erkennungszeichen) erscheint in seinem jetzt gebräuchlichen Wortlaut (textus receptus) zuerst zu Beginn des 6. Jh.s bei Caesarius v. Arles († 542) und in Liturgiebüchern Roms und Galliens. Davon unterscheidet sich nur ganz unwesentlich seine altrömische Form, welche in griechischer Sprache ein Brief des Bischofs Marzellus von Ancyra an Papst Julius I. um 340, in lateinischer Sprache Rufin († 410) und Niceta v. Remesiana († nach 414) um 400 erhalten haben. In wesentlicher Form findet sich dieses altrömische Symbol, in das, gegenüber einem symmetrisch gebauten, trinitarisch gestalteten Ursymbol, ein reicher gehaltenes Christusbekenntnis eingeordnet wurde, um 200 in der römischen Taufliturgie; bezeugt ist es durch Tertullian und Hippolyt von Rom. — Die ältere römische Form des Symbols ist Grundlage aller anderen abendländischen Taufsymbole gewesen. Die orientalischen Formulare hängen von einem der altrömischen Fassung

sehr nahestehenden Archetypus ab, der auf Palästina als seine Heimat hinweist.

Eine kurze Bekenntnisformel des Glaubens war schon von Anfang an bei der Spendung der Taufe notwendig (vgl. AC 4 [1934] 138 bis 146), weshalb das Symbol zu allen Zeiten in der Taufliturgie eine hervorragende Rolle spielte. Da mit den Worten des apostolischen Symbols schon im christlichen Altertum nach der Widersage (ἀποταγή) an den Satan der Anschluß (συνταγή) an Christus erfolgte, erinnert es den Christen beständig an den immerwährenden Kampf, den er gegen den Bösen zu führen hat. Deshalb wird auch von den Vätern (Ambrosius, De virg. 3, c. 4, 20; Athanasius, Vita S. Antonii c. 23) die häufige Rezitation des Symbols als Schutzmittel gegen teuflische Anfechtungen empfohlen. Diese Wertung veranlaßte schon im 6. Jh. die Verwendung des Credo im Stundengebet und, regelmäßig zusammen mit dem Paternoster, in den Bußriten. Aus dem gleichen Grunde wird es auch beim Exorzismus wiederholt gesprochen.

§ 10. Liturgische Akklamationen

Literatur: Hdb. I 186—207. — J. Zellinger, Der Beifall in der altchristlichen Predigt, in Festgabe Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, 403/15. — E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgesch. Untersuchungen (Forsch. z. Relig. u. Lit. des Alten u. Neuen Test. N. F. 24), Göttingen 1926, 141/227. — J. Cecchetti, L'Amen nella Bibbia e nella liturgia, Città del Vaticano 1942. — E. H. Kantorowicz, Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship (Univ. of California Public. in history, vol. 33), Berkeley-Los Angeles 1946. — RAC I 216/33: Akklamation (Th. Klauser). — RAC I 293/99: Alleluja (H. Engberding). — RAC II 92/103: Beifall (A. Stuiber).

1. Unter Akklamationen (adclamare) im eigentlichen Sinne versteht man „die oft rhythmisch formulierten und sprechchorartig vorgetragenen Zurufe, mit denen eine Volksmenge Beifall, Lob und Glückwunsch, oder Tadel, Verwünschung und Forderung zum Ausdruck bringt" (Klauser). Solche Zurufe finden sich bei allen antiken Völkern in reicher Zahl außerhalb und innerhalb des religiösen Brauchtums. — Im weiteren, uneigentlichen Sinne kann man als Akklamationen überhaupt alle Formeln bezeichnen, die, stereotyp wiederkehrend, in gedrängter Form einem religiösen Gedanken meist in biblischen Worten Ausdruck verleihen (z. B. die oft gebrauchten und schon erwähnten Versikel und andere liturgische Kurzformeln wie etwa die Zurufe des Liturgen an die Gemeinde).

Akklamationen eigentlicher Art fanden und finden im kirchlichen Leben nach dem Vorbild außerkirchlicher Körperschaften weitgehende Verwendung, so bei der Zustimmung bei Wahlen (Dignus; Deo gratias; Christo laudes usw.), auf Synoden und Konzilien, selbst bei der Predigt. Namentlich aber werden die Akklamationen Gemeingut der Liturgie. So wird schon früh die liturgische Bitte für den Kaiser in die Form einer Akklamation gekleidet (Christus, hilf Konstantius! Athan., Apol. ad Const. 10); namentlich aber sind eine Reihe liturgischer Formeln (Amen, Deo gratias, Kyrie eleison, Agnus Dei, Alleluja, Ἅγιος ὁ θεός; auch die Doxologien) ursprünglich Akklamationen oder aber aus solchen herausgewachsen (die Hymnen: Gloria in excelsis Deo, Gloria laus, Te decet hymnus; die Litaneien). Auch die Präfationen enthalten in den Wechselreden der Einleitung und in den Schlußformeln (Sanctus usw.) akklamatorische Bestandteile.

2. Liturgischer Gruß. — Die liturgische Grußformel lautet nach römischem Ritus: „Dominus vobiscum"; nur die Bischöfe pflegen an Tagen, an denen das Gloria gesungen wird, mit „Pax vobis", jedoch nur zu Beginn der Messe, zu grüßen. Beide Formeln, die auch in der Heiligen Schrift zum Gruße verwendet werden („Dominus vobiscum": Rth 2, 4; Ri 6, 23; 2 Chr 15, 2. „Pax vobis": Jo 20, 19 21 26) und wohl schon von Anfang an im christlichen Gottesdienste diesem Zwecke dienen, sind zum ersten Male im 3./4. Jh. bezeugt. Im Abendland ist das „Dominus vobiscum" die ältere Formel, daher auch vom Bischof an Tagen der Buße und Trauer, an denen die älteren einfachen Formen bevorzugt werden, gebraucht. Das „Pax vobis" kam erst im 4./5. Jh. vom Orient her in die bischöfliche Messe. Sachlich bedeuten sie dasselbe; in dem bischöflichen Gruße „Pax vobis" aber, dem Ostergruße des Herrn, liegt eine Auszeichnung der Würde des Bischofs, der in hervorragenderer Weise Stellvertreter des Herrn ist als der einfache Priester. — Die Antwort des Volkes lautet: „Et cum spiritu tuo" (vgl. 2 Tim 4, 22)! An sich nur eine semitische Umschreibung des einfachen: „Und mit dir", findet schon Chrysostomus (Hom. I De s. Pentec. n. 4) in diesen Worten einen Hinweis auf den im Weihesakrament mitgeteilten Heiligen Geist. Damit stimmt die Vorschrift der Kirche überein (Rubr. gen. Brev. XXX, 3), daß nur jene mit „Dominus vobiscum" grüßen und den Gegengruß „Et cum spiritu tuo" empfangen dürfen, welchen durch die Handauflegung des Bischofs bei der Weihe der Heilige Geist in besonderer Weise erteilt wurde. Als objektiv wirksames Gebet der Kirche (Chrysost., Hom. 3 in Col. n. 4) vermittelt der liturgische Gruß stets Gnade für die fruchtbare Teilnahme am Gottes-

dienst. Der Gegengruß des Volkes ist für dieses eine Mahnung, die höhere Würde des Liturgen, insbesondere des Priesters zu ehren, für den Liturgen eine Aufforderung, die durch die Handauflegung empfangene Gnade zu pflegen und beständig zu erneuern.

3. Amen. — Zu den am häufigsten gebrauchten Akklamationen (Just., Apol. I c. 65) gehört das hebräische „Amen", welches wegen seiner Volkstümlichkeit im jüdischen Kult und weil durch den Mund des Heilandes geheiligt, keine Übersetzung erfahren hat, als es im christlichen Gottesdienst Aufnahme fand. In seiner Bedeutung: „So sei es", ist es stets die Aneignung eines von einem andern gesprochenen Gebetes oder Lobpreises (1 Kor 14, 16; Offb 5, 14; 7, 12). Am Schlusse des Glaubensbekenntnisses oder, wie in alter Zeit, unmittelbar vor dem Empfang der heiligen Kommunion als Antwort auf die Worte „Corpus" bzw. „Sanguis Christi" gesprochen, gilt es als Bezeugung und Bekräftigung des Glaubens: „So ist es!"

4. Alleluja. — Gleich dem Amen ist auch das Alleluja von Anfang an (Tert., De oratione c. 27) aus der jüdischen in die christliche Liturgie herübergenommen worden und in dieser unübersetzt geblieben. Entsprechend seiner Wortbedeutung (Lobet Gott!) gibt es schon im Alten Testament (Pss 111, 112, 116 usw.), sodann in der Offenbarung des hl. Johannes (19, 1) dank- und jubelvoller Stimmung religiösen Ausdruck, teils als Einleitung, teils als Abschluß liturgischer Texte, mitunter auch ohne allen Text in mehrfacher Wiederholung als einfacher Jubelruf. Den ausgedehntesten Gebrauch macht die Kirche vom Alleluja in der österlichen Zeit, in welcher es den Triumphgesang der Kirche ob des Sieges Christi über Tod und Hölle darstellt. Entsprechend dieser Auffassung verstummt es in der lateinischen Kirche an Tagen der Trauer und der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest.

5. Deo gratias. — Die urchristliche, schon im 2. Jh. bekannte, in Afrika als Kampfruf der Katholiken gegenüber dem „Deo laudes" der Donatisten besonders beliebte Dankesformel ist das „Deo gratias" (AC 5 [1935] 31/43). Mit ihr dankt man nach der Messe für die empfangenen Opfergnaden, nach den Lesungen für die Wohltat des göttlichen Wortes, dankt der Bischof, wenn er das Zeugnis über die Würdigkeit der Ordinanden empfangen, für deren Auserwählung. „Deo gratias" spricht der Bischof bei der Konsekration eines Bischofs, nachdem der Electus das Treuebekenntnis zum Apostolischen Stuhl abgelegt, durch welches erst der neue Bischof zu seinem Amte, die Diözese zu ihrem Hirten gelangen kann.

§ 11. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form. Apologien (Sündenbekenntnis)

Literatur: (Litanei) Dölger, Sol Salutis, a. a. O. 60/102. — (Kyrie) E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ a. a. O. 164 ff. — E. Vykoukal, Litanei, in LThK VI 598/601 (dort weitere Literatur). — (Orationen) E. Vykoukal, Oration, in LThK VII 743 (dort weitere Literatur). — P. Salmon, Les protocoles des oraisons du Missel romain, in El 45 (1931) 140/47. — H. Rheinfelder, Liturgie und Wortschatz, a. a. O. — Ders., Zum Stil der lateinischen Orationen, in JLW 11 (1933) 20/34. — (Präfationen) J. A. Jungmann, Präfatio und Stiller Kanon, in GwL 53/119. — A. Paredi, I Prefazi Ambrosiani (Pubbl. della Univ. Catt. del. S. Cuore, Ser. IVa, vol. 25), Milano 1937. — (Apologien) F. Cabrol, Apologies, in DAL 2591/601.

1. Litaneien. — a) Unter Litanei (von λιτή = die Bitte) versteht man in der Sprache der alten Liturgie einen Bittgang, daher „Litania maior", der Bittgang am 25. April, „Litaniae minores", die Bittgänge an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt. Erst im 12. Jh. bürgert sich dafür der Name „Prozession" ein. — b) Die Regel des hl. Benedikt (cc. 9, 12 usw.) bezeichnet mit Litania das „Kyrie eleison" (Ps 40, 5; Mt 20, 30), das am Schlusse der einzelnen Gebetshoren zu sprechen ist. Diese akklamatorische Bittformel, meist in der Vielzahl wiederholt, war schon in der religiösen Kultur der Antike sehr beliebt, ein Hinweis darauf, daß die unmittelbare Anregung zu unserem Wechselgebet dort wurzelt; das AT bot freilich dabei ein gewisses Vorbild (Dn 3, 52/90; Pss 117 und 135). — In der römischen Liturgie leitet die Litania sehr häufig die Gebete im Brevier, bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien ein. In dieser Verwendung hat die Litania die Aufgabe, den Gedanken an die eigene Sündhaftigkeit und das daraus entsprungene Sündenelend sowie das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit stets rege zu erhalten und auf solche Weise dem Gebet höhere Gewähr der Erhöhung zu sichern. — c) Endlich ist Litania der Name für ein Wechselgebet zwischen Vorbeter und Volk. Gebete dieser Art treten in der Messe schon, wohl als Nachahmung antiker Formulare, im 4. Jh. (AK) auf und haben sich bis zur Stunde in den zahlreichen Ektenien (= Litaneien) der griechischen Liturgie erhalten. An ihrem Vorbild entwickelte sich die jetzt gebräuchliche Form des abendländischen Litaneigebets. Der Vorzug der Litaneien beruht darin, daß sie dem betrachtenden Geiste in kürzester Form religiöse Erwägungen oder die Bedürfnisse, sei es des einzelnen, sei es der Kirche, nahelegen und dadurch das Bittgebet zu größerer Intensität steigern.

Die älteste Litanei und das Vorbild für alle späteren ist die Allerheiligen-Litanei, deren Urbestandteile die mit den Akklamationen „Te rogamus, audi nos" oder mit „Libera nos, Domine" beantworteten Invokationen sind. Im Ritus von Antiochien und Jerusalem (Peregrinatio) beantwortete man im 4. Jh. die einzelnen Bitten der Litanei mit „Kyrie eleison" (in der jetzigen griechischen Liturgie mit „Laßt uns den Herrn bitten"), im Abendland aber, wo das Kyrie erst im 5. Jh. auftritt, fügte man es als selbständigen Bestandteil an die Litanei. Heiligennamen enthielt diese wahrscheinlich schon unter Gregor d. Gr., da solche bereits in den ältesten bekanntgewordenen Beispielen einer römischen Allerheiligen-Litanei (7. Jh., Hdb. I 199) zu finden sind. Bereits im 7. Jh. (Gel. 80) schloß die Litanei mit „Agnus Dei" ab. Im MA herrschte sowohl bezüglich der zu nennenden einzelnen Heiligen als auch der einzelnen Bitten die größte Verschiedenheit, die erst unter Pius V. der Einheit wich. Noch jetzt gebrauchen die Dominikaner eine von der gewöhnlichen römischen Allerheiligen-Litanei durchaus abweichende Form. — Alle übrigen Litaneien sind neuen und neuesten Datums. Die Lauretanische Litanei (approbiert von Sixtus V. 1587) gelangte durch Petrus Canisius und die Gesellschaft Jesu zu großer Popularität. Seit 1862 besitzen wir ein kirchlich approbiertes Formular für die Namen-Jesu-Litanei, seit 1899 für die Herz-Jesu-Litanei, seit 1909 ein solches für die Josephs-Litanei. Nur diese Litaneien sind für den öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch gestattet, die Zulassung neuer Litaneien zu dem gleichen Zweck hat sich der Apostolische Stuhl vorbehalten (c. 1259 § 2).

2. Orationen. — Eine Eigentümlichkeit des römischen Ritus sind die kurzen Gebete, Orationen, welche in allen Teilen der Liturgie wiederkehren (vgl. besonders die Collecta der hl. Messe; s. unten § 50, 4). Ihr Typus erscheint bereits in vollkommen entwickelter Gestalt im Leonianum, geht aber zweifelsohne in viel ältere Zeit zurück. Gegenüber den vielfach reflektierenden und breiteren griechischen und gallikanischen Gebeten zeichnet sich die ältere römische Oration durch edle Einfachheit und Gedrungenheit der Sprache aus, erhöht in ihrer Kraft und Wirkung durch den angewandten Rhythmus (cursus planus: sérvitus ténet; cursus velox: praémia praéstitísti; cursus tardus: tríbue quaésumus). Gewöhnlich lassen sich in den Orationen drei Teile unterscheiden: die Anrufung Gottes, der Grund, welcher Gott gnädig stimmen soll, meist in relativer Form an die Anrufung geknüpft, endlich die eigentliche Bitte. Die naturgemäß allgemein gehaltenen Wendungen, in welchen die Bitte ausgesprochen wird, eignen sich vorzüglich für das liturgische Gebet, in welchem in erster Linie die stets wechselnden Anliegen der Allgemeinheit ihren Ausdruck finden müssen, aber auch die Privatanliegen eingeordnet werden können.

a) Als Einleitung zu den Orationen dient die Aufforderung Oremus. In dieser Form, ohne weitere Zutat, bieten es schon die

älteren ORi, wie OR I (n. 53). Mit einem längeren, den Inhalt des folgenden Gebets anzeigenden Zusatz findet man es schon frühzeitig in den alten Sakramentarien bei der Ordinationsmesse (Gel. 22) und bei den allgemeinen Gebeten am Karfreitag (Gel. 75). Ob ein solcher Zusatz ehedem immer angefügt wurde, ist nicht mehr festzustellen. Sicherlich aber bildete das Oremus stets eine an die Gemeinde gerichtete Aufforderung zu dem in unserer Liturgie leider abgekommenen stillen Gebet, welches der Leiter der gottesdienstlichen Versammlung mit der laut gesprochenen Oration abschloß. Während des stillen Gebets pflegten sich in Zeiten mit Bußcharakter oder bei besonders dringlichen Anlässen (Ordinationen) die Gläubigen auf den Ruf des Diakons hin: „Flectamus genua", auf die Knie niederzulassen und kniend zu verharren, bis sie der Ruf „Levate" aufstehen hieß (vgl. OR XI n. 11 17 usw.).

b) Die Orationen schließen im Abendland, wie die ältesten Sakramentarien bezeugen, mit ausdrücklicher Beziehung auf den verklärten himmlischen Mittler („... der mit dir lebt") und fast regelmäßig unter Erwähnung der beiden andern göttlichen Personen. Da im gläubigen Bekenntnis der Trinität der erhabenste Lobpreis Gottes erblickt werden muß, so gestaltet sich damit auch der Schluß der römischen Orationen von selbst zur Doxologie, mit welcher gewöhnlich die Gebete im griechischen Ritus beschlossen zu werden pflegen. — Die ältesten Orationen waren ausschließlich an den Vater gerichtet; dies gilt freilich nur für das liturgische Priestergebet (vgl. die Sakramentare!). Darum ganz allgemein die Schlußformel: „Per Dominum" usw., gemäß den Worten (Jo 16, 23): „Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben." Wird auch innerhalb der Oration des Sohnes gedacht, so spricht man, wenn der Sohn in ihrer Mitte erwähnt wird: „Per eundem" usw. (Gel.; Greg.), wenn gegen Ende: „... qui tecum vivit et regnat" (Greg.), wird auch der Heilige Geist genannt: „... in unitate eiusdem" (Greg.). Die arianischen Kämpfe des 4. Jh. wurden Anlaß, die Orationen auch an den Sohn zu richten, wie dies außerhalb der eigentlichen Liturgie seit je üblich war (vgl. schon Apg 7, 59 f.; 2 Kor 12, 8; 1 Tim 1, 12). Diese Orationen, die sehr häufig im gallikanischen Ritus, in der älteren römischen Liturgie (Greg.) nur ganz vereinzelt vorkommen, schließen mit der Formel: „qui vivis et regnas cum Deo Patre" usw. bzw. (gallikanisch) „Salvator mundi qui vivis et" (vgl. die letzte Oration der römischen Prim). Daneben werden noch die kurzen Schlußformeln: „Per Christum Dominum nostrum", „qui vivis et regnas in saecula saeculorum", „qui tecum vivit et regnat in s. s.", außerhalb der Messe und des Stundengebets gebraucht.

3. Gebet in eucharistischer Form. Die feierlichste Form der Gebete stellen jene dar, welche mit den Worten „Wahrhaft würdig und recht ist es" usw. beginnen und im Präfationston vorgetragen werden. Sie setzen sich gewöhnlich aus zwei Teilen zusammen: der erste Teil enthält einen Lobpreis Gottes, verschieden je nach Verwendung des Gebets, der zweite (mit igitur, quapropter, idcirco usw. eingeleitet) bringt die besondere Bitte zum Ausdruck. Schon im Leonianum nachweisbar, erscheinen diese Gebete als eine Nachbildung des großen Gebets, der εὐχαριστία (Präfation und Kanon), innerhalb dessen bei der Messe die Konsekration vollzogen wird. Da die Konsekration gewissermaßen die höchste Segnung ist, welche einem Geschöpfe von Gott zuteil wird, so fand die Form dieses Gebets Nachahmung, wenn es galt, einer Person oder Sache in ganz besonderer Weise den Segen des Allerhöchsten zu vermitteln. Darum trifft man Gebete in eucharistischer Form verwendet bei der Weihe von Diakonen, Priestern und Bischöfen, bei der Segnung eines Abtes oder einer Äbtissin, bei der Weihe der Jungfrauen, Krönung des Königs usw., auch bei der Chrisam- und Taufwasserweihe, bei der Kirchen- und Altarkonsekration. Die Verwendung eines Gebets in eucharistischer Form ist fast immer ein Zeichen hohen Alters der betreffenden liturgischen Handlung und stets ein Hinweis auf die hohe kirchliche Bedeutung des Aktes, bei welchem es gebraucht wird. Die Danksagung, die es einleitet, soll Gott durch die Anerkennung seiner Wohltaten für die Erhörung der Bitte gnädig stimmen.

4. Apologien. — Da demütige Gesinnung die beste Gewähr für Erhörung der Gebete bietet und Demut sich vor allem auf die Erkenntnis der Sünden gründet, so begegnet man außer den Bußpsalmen in der Liturgie häufig Formeln, welche Anleitung geben, das Sündenbewußtsein in uns rege zu erhalten, Reue zu erwecken, um, von Sünden gereinigt, von Gott reichere Gnaden zu erhalten. Diesem Zwecke dienten in alter Zeit die in zahlreichen Formen erhaltenen „Apologiae" (Beispiele: PL 78 passim), welche im 6. bis 7. Jh. aus dem Orient in das Abendland, in den keltisch-gallikanischen Liturgiebereich kamen (vgl. die Mone'schen Messen. PL 138, 863/82). Die Blütezeit bildet das 9.—11. Jh. Der Name Apologie (Verteidigung) will besagen, daß sich der Beter gewissermaßen vor Gott verteidigt, wenn er trotz seiner Sündhaftigkeit es wagt, vor ihm im Gebete oder beim Opfer zu erscheinen. Andere Namen sind Excusatio, Confessio, Indulgentia. Der angewandte Singular verrät den privaten Ursprung. Eine solche Apologie ist auch das „Confiteor", das in seinem wesentlichen Aufbau zuerst in der interpolierten Regel Chrodegangs († 743), im 11. Jahrhundert im Micrologus erscheint. Der M OR XIV (1311) weist bereits seine jetzt gebräuchliche

Form auf, welche mit geringen Änderungen Pius V. für die ganze Kirche vorgeschrieben hat. Das Confiteor wird zu dem genannten Zwecke gebetet bei der Messe, bei Austeilung der heiligen Kommunion, Spendung der Letzten Ölung und des Sterbeablasses, im Brevier beim Morgen- (Prim) und Abendgebet (Komplet), bei der Erteilung des bischöflichen Segens nach dem Evangelium bzw. der Predigt und beim Päpstlichen Segen. — Die Nennung der Heiligen beim Confiteor knüpft an einen schon im christlichen Altertum bekannten Brauch an (vgl. Caesarius v. Arles † 542, Sermo 59, ed. Morin I 248; s. auch Reg. S. Bened. c. 58); das Bekenntnis geschieht eben vor Gott, vor jenen, die bei ihm sind, und jenen, die ihn fürchten.

2. Hauptstück. Darstellende Formen

§ 12. Die liturgische Körperhaltung im allgemeinen

Literatur: Hdb. I 251—282. — J. Kramp, Von der Kniebeuge vor der Eucharistie, in ZkTh 48 (1924) 154/60. — L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge (Coll. „Pax" 21), Paris - Abbaye de Maredsous 1925. — Oppenheim VI 437/458. — F. J. Dölger, Sol Salutis, a. a. O. 301 ff. (s. unter „Stehen beim Gebet" i. Register). — Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (LQF 21), Münster i. W. 1927 (siehe unter „Sitzen" i. Register). — J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forsch. z. Gesch. des innerkirchlichen Lebens 3/4), Innsbruck 1932 (s. unter „Knien" i. Register C). — F. J. Dölger, Das Niedersitzen nach dem Gebet, in AC 5 (1936) 116/37. — Ders., Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom, in AC 1 (1929) 186/96. — Ders., Zu den Zeremonien der Meßliturgie: II. Der Altarkuß, in AC 2 (1930) 190/221. — Ders., Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie, in AC 3 (1932) 245/52. — X. Haimerl, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münch. Stud. z. hist. Theol. 14), München 1937. — Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1944. — Ders., Die Gebetsgebärden in der Regel und im Leben des heiligen Benedikt, in Benedictus, Vater des Abendlandes, 547 bis 1947, hrsg. von H. S. Brechter, München 1947, 263/80. — Ders., Die Gebetsgebärde des Gehens, in BM 25 (1949) 29/37.

1. Stehen. — Da man nach allgemein menschlicher Sitte vor Höherstehenden sich erhebt und in dieser Stellung vor ihnen verharrt, so erscheint das Stehen beim Gebete als äußeres Zeichen der Ehrerbietung vor Gott, dem höchsten Herrn (Mk 11, 25). Das Stehen eignet sich ferner

vorzüglich für Persönlichkeiten, die vermittelnd zwischen zwei Parteien treten, demnach ganz besonders für den Liturgen, den Mittler zwischen Gott und der Gemeinde (Chrysost., Hom. 18 in Hebr. n. 1). Darum liest der Liturge stehend das Wort Gottes (vgl. Lk 4, 16) gerade so, wie die Gemeinde das Evangelium, weil Christi Wort und dessen Symbol, bis heute stehend anhört (Rubr. gen. Miss. XVII 2), darum steht der Priester beim Opfer der heiligen Messe, bei der Spendung der Sakramente und bei fast allen liturgischen Handlungen. — Stehen ist weiterhin am Platze, wenn die Liturgie beherrscht wird vom Gedanken der Freude über die Erlösung, also in der Osterzeit und am Sonntag, dem wöchentlichen Erinnerungstag an das in der Auferstehung vollendete Heil in Christus. Darum war es schon im 2. Jh. üblich (Tertull., De oratione c. 23), und das Konzil von Nizäa (can. 20) hat es gesetzlich festgelegt, an diesen Tagen nur stehend zu beten. Noch gegenwärtig hat sich diese, wohl auf apostolische Tradition (Hilar., Prol. in Psalmos c. 12) zurückgehende Gepflogenheit erhalten.

2. Genuflexion, Inklination, Prostration. — a) Die Kniebeugung, sei sie längere Gebetshaltung, sei sie vorübergehender Gestus, ist antikem Brauchtum entnommen. Sie galt dort als Zeichen des Schuldgefühls, als Bittgebärde (z. B. des Schutzflehenden), vor allem als Ausdruck der Anbetung, wie diese bei der Begrüßung eines Tempels, einer Götterstatue, des vergöttlichten Herrschers und seines Bildes Übung war. Demgemäß mußten die Christen vor allem die oft geforderte Kniebeugung vor dem Kaiser so lange ablehnen, als die Zeremonie nicht zu einer bloßen bürgerlichen Ehrerbietigkeitsbezeugung abgeschwächt war. Seit Konstantin leisten daher auch sie dem Kaiser und seinem Bilde den üblichen Gestus.

Als liturgischer Gestus ist Kniebeugung bzw. Kniefall bei den Christen ursprünglich Zeichen der Anbetung (Tert., Adv. Marc. I 23 ... alii deo sternitur; De orat. c. 23). Diesen Charakter verliert die Genuflex mit ihrer schon Mitte des 3. Jh.s beginnenden allgemeinen Abwertung, so daß in der christlichen Liturgie seit dem 4. Jh. auch heilige Gegenstände (Kirche, Kirchenschwelle, Altar, Kruzifix u. dgl.) und Personen (Bischof) mit der Kniebeugung, vielfach in Verbindung mit dem liturgischen Kuß (bei Gegenständen) geehrt werden. Im übrigen ist Knien Buß- und Bittgebärde, daher mit dem Fasten verbunden (Tert., De orat. 23). — Seit dem 11. Jh. erobert sich die Kniebeugung, im Zusammenhang mit der Reaktion gegen die eucharistische Irrlehre des Berengar v. Tours, den Charakter des Anbetungsgestus zu ihrer sonstigen Bedeutung zurück.

In der gegenwärtigen Liturgie der Kirche sind Kniebeugung und Kniefall Ausdruck der Ehrfurcht (beim Ave, maris stella Zeichen der Dulia), besonders aber der Bußgesinnung (Fastenzeit, Quatember), der Anbetung (im Credo — vgl. insbesondere Weihnachten und Fest Mariä Verkündigung — und Joh.-Prolog Anbetung der hlst. Menschheit, in den Kreuzhymnen des hlst. Leidens — vgl. die „Adoratio" crucis —, in den Sakramentsandachten der eucharistischen Gegenwart Christi) und besonderer Dringlichkeit im Gebete (beim Tedeum und bei den Heilig-Geist-Hymnen). Überdies ist der Gestus durch den Text einzelner Meßlesungen nahegelegt (Kreuzfeste; Epiphanie; Mittwoch in der 4. Fastenwoche). — Der Privatmesse sollen die Gläubigen, auch in der österlichen Zeit, kniend anwohnen und nur bei der Evangelienverlesung stehen (Rubr. gen. Miss. XVII 2).

b) Die Inklination, als inclinatio corporis das regelmäßige Zeichen der Ehrfurcht und Anbetung in den Riten des Ostens, ist im Abendland in verschiedenen Abstufungen liturgischer Brauch als Zeichen der Ehrfurcht und Bußgesinnung, besonders im Zusammenhang mit der Bitte um Sündenreinigung (Confiteor, Munda cor meum der hl. Messe. Vgl. die älteren römischen Ordines, z. B. OR I 49).

c) Prostration. — Schon im Alten Testamente (Gn 17, 3; Jos 5, 15) gilt die Prostration (προσκύνησις), das Niederfallen auf das Angesicht, als Ausdruck tiefster Selbsterniedrigung und inständigsten Gebets. Als Äußerung privater Frömmigkeit frühzeitig im christlichen Altertum bezeugt (Tertull., Adv. Marc. 3, c. 18), fand es in die römische Liturgie (s. OR XV n. 15) vielleicht erst unter dem Einfluß des byzantinischen Zeremoniells Eingang. Gegenwärtig trifft man die Prostration zu Beginn des Gottesdienstes am Karfreitag, der Messe am Karsamstag und Pfingstsamstag, bei der Erteilung der höheren Weihen und einzelner hervorragender Personalbenediktionen (z. B. bei der Benediktion eines Abtes usw.). Bei letzteren Anlässen ging sie aus der mit der Litanei zu Beginn der Messe verbundenen Prostration hervor und erscheint für solche im Gesamtleben der Kirche höchst bedeutungsvolle Akte als überaus eindrucksvolle Zeremonie.

3. Sitzen. — Nach dem Vorbild der Antike, die Amtspersonen und Lehrer zum Zeichen ihrer Gewalt und Würde sitzen hieß (vgl. auch Ps 106, 32; 3 Kg 2, 19; Mt 19, 28; Lk 4, 20; Jo 8, 2), sitzt der amtliche Lehrer im Christentum, der Apostel und der Bischof, auf seiner Cathedra (Ps.-Klemens, Recogn. 10, 71; Pastor Hermae, Vis. 5, 2; Mand. 11, 1; Acta Thomae 138). Sitzen ist auch die Stellung des hörenden Schülers. Sitzend hört man demgemäß seit alters die Lektionen bei der Messe (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 39), mit Ausnahme des Evangeliums, und die

ehedem sehr langen Lesungen beim Breviergebet an. Ebenso saß die gottesdienstliche Versammlung, wenn nach den Lesungen der Vorsänger den Psalm vortrug, wie noch jetzt in der feierlichen Bischofsmesse (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 41) der im Chor anwesende Klerus beim Graduale, dem alten Responsorialgesang, zu sitzen pflegt. Das gleiche geschieht bei den Responsorien des Offiziums. Ebenso sitzt man in der feierlichen Messe, wenn das Gloria, Credo oder auch das Kyrie gesungen wird. Der Chor tritt hier als Repräsentant der Gemeinde selbständig auf, während unterdessen sich der Klerus gewissermaßen äußerlich zurückzieht. Während des Psalmengesangs im Stundengebet stand man aber bis ins 11. Jh. und suchte sich nur zuweilen durch äußere Hilfsmittel, Stäbe u. dgl. (sog. Misericordiae) das bei der langen Dauer der Psalmodie beschwerliche Stehen zu erleichtern.

Entgegen der Regel, bei Spendung der Sakramente zu stehen, sitzt der Bischof beim feierlichen sakramentalen Akte der Taufe und der Firmung, ferner bei der Handauflegung der Priesterweihe. Diese Gepflogenheit, die gegenwärtig als eine Auszeichnung des Bischofs gegenüber dem einfachen Priester zu deuten ist, ging offenkundig aus dem Bestreben hervor, der Ermüdung des Bischofs bei lange dauernden Funktionen, wie es die Firmung ist und in alter Zeit auch die Taufe besonders an den großen Tauftagen war, vorzubeugen. — Der Priester muß bei Spendung des Bußsakramentes sitzen. Diese Haltung ist für die Entgegennahme des Bekenntnisses des knienden Pönitenten nicht allein die natürliche, sondern charakterisiert auch den Akt der Lossprechung als richterliche Handlung, den Beichtstuhl als Richterstuhl.

4. Erheben der Augen. — Die allgemein menschliche Anschauung (Homer, Il. XXIV, 302 ff.; Vergil, Aen. II, 688) denkt sich Gott über uns im Himmel thronend. Wie von selbst richtet darum der betende Heide und Jude im Drange seines gottsuchenden Herzens seinen Blick zum Himmel empor (vgl. Ps 122 bzw. 123, 1; Mt 6, 9; Lk 9, 16; 16, 23; Jo 11, 41. — Dagegen Jb 22, 26; Klgl 2, 10; Lk 18, 13). Dieser Sitte huldigten auch die Christen (Tertull., Apol. c. 30; Cypr., De orat. c. 6), so zwar, daß sie darob sogar von den Heiden verspottet wurden (Tert., Apol. c. 24, 5). In den alten Liturgien war es meist dem einzelnen überlassen, wenn er, seinem innern Empfinden folgend, die Augen beim Gebete erheben wollte; genauere Vorschriften darüber gibt erst das moderne Römische M. Gemäß diesen Bestimmungen werden bei einzelnen Gebeten der Messe die Augen nur zu Anfang erhoben und sofort wieder gesenkt (z. B. bei der Opferung der Hostie), oder sie blicken, wie bei der Darbringung des Kelches, während des ganzen Gebetes in die Höhe (bzw. auf das Kreuzbild). Das Erheben

der Augen soll die Vergegenwärtigung Gottes erleichtern und größere Innigkeit des Gebets durch die begleitende Handlung erzielen. In gleicher Weise ist darum auch die Vorschrift zu beurteilen, bei gewissen Gebeten der Messe (Gedenken für die Verstorbenen, Vaterunser usw.) die Augen auf die heilige Hostie zu richten. Im Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament soll das Gebet mächtigen Ansporn erfahren.

5. Der liturgische Kuß. — Der in der Liturgie sehr häufig angewendete Kuß ist Symbol und Ausdruck der übernatürlichen Liebe und, da wahre Liebe sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung nicht trennen läßt, zugleich auch Symbol und Bekundung der Ehrerbietung und Verehrung. — Der Kuß hatte bei Heiden und Juden eine über das Profane hinausragende Bedeutung. Einzelne Formen des heidnischen Sakralkusses (Götterbild, Altar, Tempelschwelle) waren von Einfluß aufs Christentum, desgleichen der jüdische Bruderkuß (vgl. Apg 20, 37; Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 26) und der heidnische Bruderschaftskuß (so z. B. bei der Arvalbruderschaft, d. i. dem zwölfköpfigen Priesterkollegium in Rom zur Durchführung der Ambarvalia; vgl. u. § 39, 2). In letzterer Hinsicht muß der Kuß im Tauf- bzw. Firmungsritual als Zeichen der Aufnahme in die christliche Bruderschaft gedeutet werden; im ersteren Sinne tritt er als Friedenskuß seit ältester Zeit (Just., Apol. I c. 67) bei der Feier der heiligen Messe uns entgegen, als Zeichen der Verehrung gegenüber Sachen und Personen schon in den ältesten römischen Ordines. Unter den Sachen, welche zum Zeichen der Verehrung geküßt werden, nahmen seit alter Zeit die erste Stelle der Altar (RAC I 352) und das Evangelienbuch, weil Symbole Christi, ein. Wie hier der liturgische Kuß sich indirekt auf Christus bezieht, so auch der Kuß der Ölgefäße bei der Ölweihe, der Kuß der dem Liturgen darzureichenden Gegenstände, der Kuß der priesterlichen oder bischöflichen Hand. Zum Erweis höchster Verehrung wird dem Papst in der Liturgie und außerhalb derselben der Fußkuß in Verbindung mit der Prostration geleistet, was im 9. Jh. bereits als eine alte Gewohnheit bezeichnet wird (LP II 107). Hier handelt es sich zweifellos um die Herübernahme eines Stückes römisch-byzantinischen Kaiserzeremoniells.

6. Prozessionen. — Es liegt im Bedürfnis der menschlichen Natur, die innere Seelenstimmung, Sorge, Freude, Trauer, nach außen und in Gemeinschaft mit andern kundzugeben. Eine besondere Form dieser äußeren Betätigung ist die Prozession, bei welcher die seelische Erregung, die Unruhe, welche das Herz bei freudigem oder traurigem Anlaß erfaßt, sich auch in der Ortsveränderung offenbaren will, wiewohl manche Umzüge, z. B. bei Begräbnissen, Hochzeiten, festlichen

Empfängen, aus der bei solchen Gelegenheiten größeren Teilnahme des Volkes und der dadurch bedingten Notwendigkeit, Ordnung zu halten, ihre natürliche Erklärung finden. Diese allgemein menschliche Grundlage der Prozessionen war wirksam bei den Prozessionen im Judentum, nicht minder auch bei den zahlreichen religiösen Umzügen in den verschiedenen heidnischen Kulten. In den Zeiten der Verfolgung konnte natürlich von christlichen Prozessionen keine Rede sein; nur Prozessionen bei Leichenbegängnissen begegnen wegen des ihnen zugleich anhaftenden bürgerlichen Charakters für gewöhnlich keinen Schwierigkeiten. Nach der Emanzipation des Christentums werden auch die Prozessionen häufiger. Seit dieser Zeit dürfte auch der für die Prozessionen bald bezeugte (vgl. Socrates HE 6, c. 8: PG 67, 689) und von Kaiser Justinian I. († 565) zum Kirchengesetz (Novell. 123, 12) erhobene Brauch üblich geworden sein, dabei ein Kreuz mitzuführen (Kraus, RE II 656 f.). In der Zeit vom 4. bis 6. Jh. bereits finden wir Prozessionen aus den gleichen Anlässen veranstaltet, für welche sie noch jetzt das Römische R und P gestattet: für Übertragung von Reliquien, beim Empfange des Bischofs oder Königs, zur Danksagung, als Bittprozessionen in Zeiten allgemeiner Not, bei ansteckenden Krankheiten oder ungünstiger Witterung usw. Jüngeren Datums sind die theophorischen Prozessionen, die lediglich zur Verehrung des heiligsten Sakraments gehalten werden. Sie kamen aus kleinsten Anfängen erst seit Beginn des 14. Jh.s unter dem Einfluß des Fronleichnamsfestes mehr in Übung, und zwar zunächst in Deutschland. Die mittelalterliche Symbolik (Dur. l. 4, c. 6, n. 14) erblickte in den Prozessionen einen Antitypus des Auszuges des Volkes Israel aus Ägypten und ein Symbol der Wanderung der Kirche zur ewigen Heimat des Himmels. Mit Rücksicht darauf sagt das RR (tit. IX, De processionibus c. 1, n. 1), die Prozessionsfeier enthalte große und göttliche Geheimnisse, und der fromm daran Teilnehmende ernte heilsame Früchte der christlichen Frömmigkeit.

§ 13. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. Kreuzzeichen

Literatur: F. J. Dölger, Sphragis (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums V 3/4), Paderborn 1911, 171/75. — Joseph Coppens, L'imposition des mains, Paris 1925. — F. Cabrol, Imposition des mains, DAL VII 391 f. — Hdb. I 268—282. — Vgl. unter „Kreuzzeichen", „Signierung" u. dgl. die Register von AC. — F. J. Dölger, Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie. Eine altchristliche Kommunionsitte, in AC 3 (1934)

231/44. — A. Rücker, Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Meßliturgie, in Pisciculi (Erg.Bd. 1 zu AC), 1939, 245/51. — B. Capelle, Aux origines du culte de la croix, in Les quest. lit. et paroiss. 27 (1946) 157/62.

1. Beten mit ausgebreiteten Händen. — Das Gebet mit ausgebreiteten und erhobenen Händen, welches der sinnenfällige Ausdruck der die Hilfe von oben erwartenden und umfassenden Seelenstimmung ist, findet sich als natürlicher Gebetsgestus bei allen Völkern, auch bei den Juden (vgl. 3 Kön 8, 22; Pss 27, 2; 133, 2; Esr 9, 5 usw.). Die Christen legten dieser, in betontem Unterschied zur heidnischen Art angenommenen Gebetshaltung (Tert., Apol. c. 30, 4) gar bald eine Beziehung auf den am Kreuze mit ausgebreiteten Händen betenden Erlöser unter, was Tertullian (De orat. c. 14) in die Worte kleidet: „Wir aber erheben nicht nur unsere Hände, sondern breiten sie auch aus und, dem Leiden des Herrn uns nachbildend, bekennen wir auch im Gebet Christus". Die zahlreichen Oranten auf den Bildwerken der Katakomben bringen hierfür auch den monumentalen Beleg. Das Beten mit ausgebreiteten Armen, das im christlichen Altertum ganz allgemein und im MA sehr häufig auch bei Laien üblich war, findet sich gegenwärtig nur mehr vereinzelt als private fromme Übung. In der Liturgie hingegen betet man noch immer die aus dem altrömischen Ritus stammenden Gebete (Kollekten, Präfation und Kanon usw.) unter dieser Haltung der Hände. Doch müssen sich jetzt unter Außerachtlassung des geschichtlichen Ursprunges und Sinnes des Gestus vorschriftsmäßig die beiden Handflächen einander zuwenden; auch dürfen die Hände nicht über die Breite und Höhe der Schultern erhoben werden.

2. Händefalten. — Seit dem MA (13. Jh.) ist auch das Zusammenlegen der Handflächen, das Händefalten, beim Gebete üblich. Es ging, wenn auch der ihm zugrunde liegende Gedanke der Bindung oder Fesselung vor Gott sich in den außerchristlichen Religionen ähnliche Ausdrucksformen schuf, doch wohl aus der fränkischen Huldigungsform hervor; darnach trat der Lehensmann mit zusammengelegten Händen vor den Lehensherrn und empfing von ihm das äußere Zeichen der Belehnung (vgl. jetzt noch den Ritus der Priester- und Jungfrauenweihe). Das Ineinanderlegen der Finger, das eigentliche „Händefalten" (Greg. M., Dial. II 33), ist niemals liturgische Gebetsgeste geworden. Das Kreuzen der Hände vor der Brust (Cancellatio) konnte sich nur partikulär als Gebetsgestus einbürgern (Kartäuser; im Suscipe der Benediktiner). Die nach gegenwärtigem Brauche vom Priester zu betenden Gesangsteile der heiligen Messe (mit Ausnahme der Gesänge nach den Lesungen), ferner die erst später dem altrömischen Kern der Messe angefügten Gebete (z. B. Stufengebet, Gebete vor der Kommunion) sind

mit gefalteten Händen zu beten, welche Regel auch für die übrigen Gebete des R und P gilt. Das Händefalten drückt äußerlich aus die Erhebung der Seele zu Gott (die Hände sind nach aufwärts gerichtet) und die Ergebung in Gottes Willen (die Hände sind gleichsam gebunden, ergebungsvoll aneinander gelegt). — Mehrfach, z. B. zu Beginn des Gloria, des Credo, des Kanons, findet eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, welche sofort hierauf gefaltet werden. Freudige Erhebung des Herzens, innige gläubige Hingabe und eindringliches Flehen sind darin ausgesprochen.

3. Handauflegung. — Die Handauflegung, welche zu den ältesten, bis ins Judentum zurückgehenden Riten gehört, wurzelt in der symbolischen Auffassung der Hand als Sinnbild aller menschlichen Tätigkeit, insbesondere der in ihr sich äußernden Macht und Kraft, weshalb auch in der Schrift (Pss 88, 22 26; 94, 4) die Allmacht Gottes damit ausgedrückt wird. Zugleich ist die Hand, mit der man empfängt, aber auch gibt, der natürliche Ausdruck der Mitteilung. Deshalb wird so im Alten Bunde der Segen (Gn 48, 14 f.; Lv 9, 22), die Amtsgewalt (Nm 8, 10; 27, 23) mitgeteilt und die Sünde auf das Opfertier (Lv 16, 21) übertragen. In der Liturgie herrscht die Auffassung der Handauflegung als Segensgeste (Mk 10, 16) vor bei der heiligen Firmung, wo die Fülle des Heiligen Geistes unter Handauflegung herabgerufen wird, ebenso im Sakrament des Ordo, bei welchem auch der Gedanke an die Übertragung der priesterlichen Gewalt mit der Handauflegung verbunden ist. Häufig wird im NT (Mk 7, 32; Lk 4, 40; Apg 9, 17) der Handauflegung bei Heilungen gedacht. Darum ging sie auch in die Riten der Krankenseelsorge, bei der Letzten Ölung und beim Besuch und bei der Segnung der Kranken, ein. Da man die Besessenheit als Krankheit der Seele auffaßte, so kam man dazu, sich der Handauflegung auch beim Exorzismus zu bedienen, so vor allem beim großen Exorzismus oder bei den Taufexorzismen, bei welchen auch der Gedanke der Besitzergreifung durch Christus zur Geltung kommt.

4. Pochen an die Brust. Obwohl die Tunsio pectoris den außerchristlichen Kulten (z. B. dem Isiskult) nicht fremd war (Firm. Maternus, De errore profan. relig. II 3), wurde der Gestus doch frühe als ein spezifisch christlicher Brauch, nämlich als Äußerung der Bußgesinnung, angesehen (Jul. Apostata, Convivium I 431). — Bei einzelnen Worten schlägt man heute vorschriftsmäßig mit der Hand an die Brust, so bei „Mea culpa" im Confiteor, bei „Nobis quoque peccatoribus" im Meßkanon. Da das Herz als die Quelle und der Sitz der Sünde gilt, muß auch nach biblischem Vorgang (Lk 18, 13; 23, 48) das

Schlagen an die Brust als sinnenfälliger Ausdruck aufrichtigen Sündenbewußtseins, reumütiger Zerknirschung und offenen Sündenbekenntnisses verstanden werden (Augustinus, Sermo 29, 2. 2; 351, n. 6. En. in Ps 117, 1).

5. Kreuzzeichen. — Nach den Schriften des NT mahnt das Kreuz, an dem der Gottmensch uns erlöste (Kol 1, 20), an den Mittelpunkt des christlichen Glaubens (1 Kor 1, 17), an die Quelle der Gnaden (Eph 2, 16) und fordert den Christen auf, sich selbst zu kreuzigen (Mt 10, 38; Gal 2, 19) und Christus auf dem Leidenswege nachzufolgen (Mt 16, 24). Um das Gedächtnis dieser Hauptwahrheiten der christlichen Religion stets festzuhalten, pflegten sich die ersten Christen häufig mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen. Die Darstellung des Gekreuzigten bzw. der Kreuzigung oder der Passion selbst findet sich aus mancherlei Gründen (einerseits wegen der Rücksichtnahme auf Heiden und Juden, andererseits wegen des Zurücktretens der Betrachtung von Christi Menschheit gegenüber jener von Christi göttlicher Herrlichkeit) verhältnismäßig spät (frühes 5. Jh.). Die älteste Erwähnung des Kreuzzeichens findet sich in den gnostischen „Petrusakten" im Zusammenhang mit der Eucharistiespendung, also bereits im liturgischen Gebrauch (Mitte des 2. Jh.s). Etwas später versichert Tertullian (De cor. mil. c. 3), das Kreuzzeichen beruhe auf apostolischer Überlieferung, und sagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, beim Aus- und Eingehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waschen, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, Niedersitzen und bei jeder Tätigkeit drücken wir auf unsere Stirne das Zeichen des Kreuzes". Im 4. Jh. wurde vom Kreuzzeichen auch in der Liturgie, besonders bei der Opferfeier, der Taufe (hier wieder gerne im Zusammenhang mit den Exorzismen) und der Ordination (Chrysost., Hom. 54 in Matth. n. 4; Aug., Tract. 118 in Ioan. n. 5), ausgiebiger Gebrauch gemacht. In liturgischer Verwendung dient das Kreuzzeichen nicht bloß symbolischen Zwecken (wie z. B. die Kreuze nach der Wandlung, bei den evangelischen Cantica des Breviers), sondern zugleich als äußeres Zeichen der Gnadenvermittlung, als Segensgeste, was meist im begleitenden Wort ausgedrückt oder der Intention des Segnenden, wie beim gewöhnlichen bischöflichen Segen, zu entnehmen ist. Schon bei Augustinus (Tract. 11 in Ioan. n. 3) galt die Selbstbezeichnung mit dem Kreuze als äußeres Bekenntnis des Christentums, wie auch noch gegenwärtig der katholische Christ daran erkannt wird. Beleth (Expl. div. off. c. 39) gibt der Signation der Stirne, des Mundes und der Brust die bündige Erklärung: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums (Stirne = ist Sitz der Scham), sondern bekenne es mit Mund und Herz".

In den ersten christlichen Jh.n beschrieb man das Kreuz gewöhnlich nur auf die Stirne mit einem Finger der rechten Hand. Ebenso signierte man mindestens seit dem 4. Jh. vielfach Stirne und Augen mit den eucharistischen Gestalten (mit konsekr. Wein!). Schon seit dem 8. Jh. (Alkuin, De Psalmorum usu I n. 1, in PL 101, 468) ist die Bezeichnung der Lippen erwähnt. Nach OR V n. 35 (10. Jh.) pflegte man beim Evangelium Stirne und Brust mit dem Kreuze zu bezeichnen, und wohl seit dem 12. Jh. ist die Bezeichnung von Stirne, Lippen und Brust allgemeine Übung (sog. kleines Kreuz). Das große oder lateinische Kreuz, bei welchem die Kreuzesbalken von der Stirne gegen den untern Teil der Brust und von der linken zur rechten Schulter geführt werden, kam erst verhältnismäßig spät in den allgemeinen liturgischen Gebrauch, ist aber gelegentlich schon früher im 6. Jh. (Eugippius, Vita Severini: MGH., Auct. antiquissimi I 28) und im 11. Jh. (Endres u. Ebner, Ein Königsgebetbuch des 11. Jahrhunderts, in der Festschrift des Campo Santo, Freiburg i. Br. 1897, 302) erwähnt. — Bei Salbungen und im Taufritual zeichnet man das Kreuz mit dem Daumen, bei Segnungen pflegte man während des MA im lateinischen Ritus zur Erinnerung an die göttliche Trinität mit drei ausgestreckten Fingern der rechten Hand zu segnen. Erst seit dem 13. Jh. ward es üblich, die Kreuzeszeichnung bei dieser Gelegenheit mit den ausgestreckten und zusammengelegten Fingern zu vollziehen, wobei der kleine Finger gegen das zu segnende Objekt gerichtet sein muß.

§ 14. Natursymbole

Literatur: (Licht und Lichtsymbolik:) F. J. Dölger, Sol salutis, a. a. O. — Ders., Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums, in AC 1 (1929) 271/90. — Ders., Lumen Christi, in AC 5 (1936) 1/43. — Ders., Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, in AC 6 (1940/50) 1/56. — H. Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, Berlin und Leipzig 1931. — E. Wohlhaupter, Die Kerze im Recht (Forsch. z. deutschen Recht IV 1), Weimar 1940. — E. Pax, „Bruder Feuer". Religionsgeschichtliche und volkskundliche Hintergründe, in Franz. Stud. 33 (1951) 238/49. — (Weihrauch:) E. G. C. Atchley, A History of the Use of Incense, London 1909. — R. H. Connolly, The Use of Incense in the Roman Liturgy, in EL 43 (1929) 171/76. — K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, 86 ff. — O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938. — (Wasser:) E. Vykoukal, Wasser, in LThK X 759/65. — Zur dortigen Literatur noch: F. J. Dölger, Nilwasser und Taufwasser, in AC 5 (1936) 153/87. — Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser!, in Pisciculi, a. a. O. 157/64. — (Öl:) E. Vykoukal, Öle, in LThK VII 702/4. — F. J. Dölger, Der

Exorzismus im christlichen Taufritual (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums III 1/2), Paderborn 1909, 137/59. — Ders., „Öl der Eucharistie", in AC 2 (1930) 184/89. — Ph. Hofmeister, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche (Das östliche Christentum NF 6/7), Würzburg 1948. — RAC I 1153/57: Balsam (L. Krestan). — RAC II 185/94: Besprengung (L. Koep [C. Clemen †]). — RAC II 274/82; Biene (L. Koep [H. Gossen †, Th. Schneider]).

Zum Ganzen der Natursymbole vgl. E. Stemplinger, Antiker Volksglaube (Sammlung Völkerglaube), Stuttgart 1948.

1. Licht. — Wenn der Gottesdienst, wie es in den ältesten Zeiten der Kirche häufig vorkam, zur Nachtzeit oder in den frühesten Morgenstunden vor Tagesanbruch gefeiert wurde, war der Gebrauch des Lichtes von selbst geboten. Eine symbolische Verwendung des Lichtes jedoch, wenngleich durch die Erinnerung an das AT (Ex 25, 31 ff.) und durch einzelne Stellen der Apokalypse (1, 12; 4, 5; 11, 4) nahegelegt, ist vor dem 4. Jh. nicht nachzuweisen, wurde aber noch vor dem 6. Jh. allgemein bei der Feier der Liturgie üblich. Viel trug hierzu die Verwendung der Lichter bei den heidnischen Funeralriten und im römischen Beamtenzeremoniell bei.

Das erste Zeugnis, welches für die Verwendung der Lichter zu symbolischen Zwecken spricht, bringt Hieronymus (Contra Vigilant. c. 7): „In allen Kirchen des Orients zündet man Lichter an, wenn das Evangelium gelesen werden soll, und zwar wenn die Sonne bereits scheint. Natürlich geschieht es nicht, um die Finsternis zu vertreiben, sondern um der Freude Ausdruck zu verleihen." — Schon frühzeitig brannten vor den Reliquien, d. h. vor den Gräbern der Martyrer, Lichter, wogegen sich das Konzil von Elvira ca. 306 (c. 34) wendet. Auch Hieronymus kennt diesen Brauch, ohne ihn ausdrücklich zu mißbilligen. Jedenfalls geht diese Sitte zurück auf den Brauch der antiken Völker, vor den Toten Lichter anzuzünden. Man schrieb den Lichtern eine apotropäische Kraft zu, die Dämonen, die man sich gern als an den Stätten des Todes und der Verwesung hausend vorstellte, abzuwehren. Wenn die Soldaten Konstantins d. Gr. um die Leiche des Kaisers Lichter aufstellten, waren sie wahrscheinlich mehr von dieser allgemeinen Gewohnheit als von christlichen Erwägungen geleitet (Euseb., Vita Const. 4, c. 66). Die Christen, welche in Nichtbeachtung oder Unkenntnis des Ursprungs diesen Brauch beibehielten, wußten ihm bald durch ansprechende Deutung einen christlichen Charakter zu verleihen. — Dem Papste pflegten nach schon älterem Brauch (vgl. OR I n. 46) bei seinem feierlichen Einzug in die Kirche sieben Akoluthen brennende Kerzen auf Leuchtern voranzutragen (vgl. heute noch die Siebenzahl der candelabra bei der feierlichen Bischofsmesse: Caer. ep. 1, c. 12, n. 12). Diese Leuchter wurden anfänglich neben den Altar, seit Beginn des 2. Jahrtausends auf den Altar gestellt. Neuere (Atchley, Ordo Romanus primus, London 1905, 12; Thurston, Art. „Lights" in CE IX 244 ff; A. Alföldi, Die

Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, in Mitt. d. Archäol. Instit., Röm. Abt. 49 [1934] 111/18) erkannten den Ursprung dieses päpstlichen Zeremoniells, das in der lateinischen Kirche zur entfernteren Veranlassung wurde, Lichter auf dem Altare zu brennen, in einer Ehrenauszeichnung höherer römischer Beamten, die auch auf den Papst überging.

2. Symbolik des Lichtes. — Das Licht, das in der Kirche angezündet wird, „bedeutet Christus" (Dur. l. 1, c. 1, n. 40). Christus wurde ja als Licht vorausverkündet (Is 49, 6; 60, 1; Lk 1, 79) und hat sich selbst „Licht der Welt" genannt (Jo 8, 12). Das Licht erscheint als das passendste Symbol seiner göttlichen Natur, denn Gott wird in der Schrift (1 Jo 1, 5) als Licht bezeichnet, als Quelle des Lichtes (Ps 35, 10), als wohnend in unzugänglichem Licht (1 Tim 6, 16). Die Eigenschaften des physischen Lichtes weisen ferner auf die erlösende Tätigkeit Christi hin. Das Licht läßt die Dinge in ihrer wahren Gestalt erkennen: Christus hat durch seine Predigt und die Predigt seiner Apostel, welche von ihm gleichfalls „Licht der Welt" (Mt 5, 14) genannt werden, der Welt die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Wie das physische Licht belebend auf die Organismen einwirkt, so heißt es auch von Christus: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Jo 1, 4). Das Symbol erstreckt sich aber auch auf das Material, das der Lichtflamme zur Nahrung dient. Im reinen Bienenwachs, welches vorschriftsmäßig zu den Kerzen verwendet wird, erblickte man im MA (Amalarius, De eccl. off. l. 1, c. 17 18) ein Sinnbild der menschlichen Natur Christi. Wie das Wachs von der „jungfräulichen" (Verg., Georg. 4) Biene stammt, so ging der Leib Christi aus dem jungfräulichen Schoße der allerseligsten Jungfrau hervor. Diese bei den mittelalterlichen Liturgikern ganz allgemeine symbolische Deutung des Lichtes eignet sich auch die Liturgie der Kirche an, wenn sie am Lichtmeßtage die Verteilung der Kerzen unter dem Gesange „Licht zur Erleuchtung der Heiden" vornehmen läßt.

Die Einführung der Lichter zunächst und vor allem in der Meßliturgie geht zurück auf den oben erwähnten Brauch, dem Papst sieben Leuchter mit Kerzen voranzutragen und später auf den Altar zu stellen. Nachdem diese Sitte einmal bestand, war es konsequent, die Lichter zur Erhöhung der Feierlichkeit, z. B. bei Aussetzung des Sanctissimum, zu vermehren. Die Verbindung des Lichteraufwandes mit der an sich alten Lichtsymbolik (Christus — Licht der Welt) ist erst nachträglich hinzugekommen, also sekundärer Art. — Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich nun die vielfältige Verwendung von Licht und Lichtern, vor allem bei jenen liturgischen Akten, in welchen Christus in der Eucharistie zugegen ist. Darum brennen Lichter bei der Messe, in größerer Anzahl bei der Aussetzung des heiligsten Sakramentes, sechs bis acht Kleriker müssen Fackeln herbeibringen (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 68), wenn beim bischöf-

lichen Hochamt der Augenblick der Wandlung naht. Wenn bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien Lichter brennen, so erinnern sie gleichfalls an Christus, den unsichtbaren Gnadenspender, wie die beim Evangelium getragenen Kerzen ihn als „Licht der Welt" verkünden. — Das ganze christliche Leben beruht im Streben, Christus gleichförmig zu werden: der Christ, der durch die Taufe (Taufkerze) Licht im Herrn (Eph 5, 8) geworden, muß als Sohn des Lichtes wandeln. Diesem Ziele täglich zuzustreben, nicht zuletzt durch lebendige Teilnahme am Gottesdienst, mahnen ihn die brennenden Kerzen am Altare. Mit Lichtern wird der Christ zu Grabe getragen und für seine Seele gebetet, die Ruhe im ewigen Lichte Christus zu finden. — Das physische Licht hat von Natur aus etwas Freudiges, Herzerhebendes an sich und ist somit Sinnbild der Freude im Herrn (Phil 4, 4). Deswegen zündet man an höheren Festen mehr Lichter an als an gewöhnlichen Tagen, zuweilen geschieht es auch zur Hervorhebung besonders freudiger Momente des Gottesdienstes (z. B. beim Evangelium, beim Benedictus der Laudes, beim Magnificat der Vesper). — Weil der Bischof im höheren Sinne Stellvertreter Christi ist als der einfache Priester, so brennen auch bei seiner Messe mehr Kerzen (vier bei seiner Privatmesse, sieben beim Pontifikalamt) als bei der priesterlichen Messe. Auch wird ihm, wenn er die Gebete liest, ein ursprünglich dem rein praktischen Zweck besserer Beleuchtung dienender Handleuchter (Palmatoria) hingehalten, „auch wenn es hell ist, so daß man ein Licht zum Lesen nicht benötigt" (Caer. Ep. 1, c. 20, n. 1).

3. Weihrauch. — Die reichliche Verwendung des Weihrauchs im heidnischen Kult, nicht minder die Forderung, durch Weihrauchstreuen vor den Götterbildern den Abfall vom Glauben zu betätigen (thurificati), bewirkte bei den Christen der ersten Jh.e gegen seinen Gebrauch in der Liturgie eine gewisse Abneigung, welche auch durch die Erinnerung an die Räucherung im jüdischen Tempeldienst vorerst nicht überwunden wurde. Wenn sie gleichwohl Weihrauch bei den Begräbnissen verwendeten (Tertull., Apologeticum c. 42, De idololatria c. 11, De corona militis c. 10), so haben sie auch hier, wie bei den Lichtern im Totenkult, einen ursprünglich apotropäisch gedachten Brauch als gewohnte bürgerliche Zeremonie beibehalten. Erst als das Heidentum unterlegen war und zunächst im Orient das Bestreben auftrat, den christlichen Gottesdienst nach dem Beispiel des alttestamentlichen, aber mehr wohl noch, schon aus Gründen missionarischer Akkommodation, nach dem Bilde der heidnischen Kulte der Umwelt reicher zu gestalten, konnte eine liturgische Räucherung Eingang finden. Das älteste Zeugnis für eine solche bringt Pseudo-Dionysius (De hier. eccl. c. 3, 2). Im Abendlande kennt, abgesehen vom außermeßliturgischen Gebrauch, schon der OR I, n. 46 u. 59 ein Mittragen von Räucherpfannen beim Einzug des Papstes in die Kirche und bei der Evangelienprozession. Es

ist nachgewiesen worden, daß die profane Sitte, vor höherstehenden Personen Weihrauch zu tragen, für diese Bräuche die Veranlassung wurde (Alföldi, Treitinger). Die Inzensation beim Offertorium war zur Zeit des Micrologus (c. 9: PL 151, 183) noch nicht allgemein üblich, bei der Elevation kam sie erst im 14. Jh. auf.

4. Bedeutung der Inzensation. — Nach biblischer Anschauung (Ps 140, 2; Offb 5, 8) gilt der Weihrauch als Symbol des Gebetes. Wie der Weihrauch aus dem Rauchfaß in gerader Rauchsäule emporsteigt, so dringen auch die Gebete der Gläubigen aus liebeglühendem Herzen empor zum Himmel, Gott zum lieblichen Wohlgeruche. Zugleich ist der Weihrauch, weil Opfer, nach allgemein menschlicher Anschauung Sinnbild der Gott geschuldeten Anbetung. Da wenigstens allgemeine Gebetsstimmung — bei der Opferung ist auch ein besonderes mündliches Gebet zur Räucherung vorgeschrieben — den Liturgen bei der Vornahme der Inzensation beherrschen muß, soll sein gottesdienstliches Tun wirklich „im Geiste und in der Wahrheit" (Jo 4, 23) geschehen, wird die Räucherung aus einem bloßen Symbol zum wirklichen Gebet und zur wirklichen Anbetung. Werden Personen oder Sachen nach kirchlicher Vorschrift inzensiert, so ist darin ein äußeres Zeichen der Verehrung zu erblicken, welches durch die Beziehung auf Gott, die unschwer dieser Zeremonie unterlegt werden kann, eine religiöse Bedeutung erhält. — Durch die dem Weihrauch vor der Räucherung erteilte Segnung wird derselbe zum Sakramentale, das reinigend und heilend wirkt und den Einflüssen des bösen Feindes begegnet (lustrative Bedeutung). Darum wird auch, wenn nur das Allerheiligste inzensiert wird, diese Segnung unterlassen.

Symbol und unmittelbarer Akt der Anbetung (cultus latriae directus) ist die Inzensation des heiligsten Sakramentes, Symbol und mittelbarer Akt der Anbetung (cultus latriae indirectus) die Beräucherung der Kreuzpartikel, des Kruzifixes, ferner die Beräucherung des Altares und des Evangelienbuches als der Symbole Christi. Wenn liturgische Personen inzensiert werden und diese Inzensation je nach dem Range verschieden gestaltet ist, so ist gleichfalls hierin eine äußere Ehrung zu erblicken, welche in letzter Linie auf Gott zurückgeht, den das PR (In ordinatione presbyteri) „Urheber und Spender der Ehrenstellen" nennt. Vertreter der weltlichen Obrigkeit (Könige usw.) erhalten, da sie nach dem Worte des Apostels (Röm 13, 4) „Gottes Dienerin" ist, gleichfalls die Ehre des Inzenses. Die Beräucherung der gewöhnlichen Laien soll für sie eine Mahnung sein, ihrer Würde als Christen eingedenk zu bleiben, daß sie „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk" (1 Petr 2, 9) sind. Ein Ehrerweis ist auch die Inzensation des Leichnams. Der Leib war Sitz der durch die übernatürliche Gnade geheiligten Seele und das Medium, durch welches dieser in den heiligen Sakramenten und

Sakramentalien die Gnade vermittelt wurde. Bei der Leichenfeier (Dur. l. 7, c. 35, n. 29; vgl. auch PR: De benedictione coemeterii) wie anderwärts (vgl. Innocent. III., De sacr. altar. myst. 2, c. 17) kommt auch die lustrative Wirkung des Weihrauchs als Sakramentale zur Geltung. Von dieser heißt es im Gebet zur Segnung des Weihrauchs bei der Einweihung eines neuen Kreuzes (PR): „Alle Krankheiten, alle Schwächen und die Nachstellungen des Feindes mögen weichen, wenn sie seinen (des Weihrauchs) Wohlgeruch wahrnehmen." Diese reinigende Wirkung des Weihrauchs beruht, wie die Wirkung aller Sakramentalien, auf dem Gebet der Kirche und dem Vertrauen, welches die Gläubigen diesem Gebet entgegenbringen.

5. Wasser. a) Händewaschung. — Das Wasser, eines der vier Elemente und unentbehrlich im Leben des Menschen, spielt im kultischen Brauchtum der Völker eine große Rolle. Besonders im „lebendigen", d. h. fließenden, gar nach Osten strömenden Wasser sah man etwas Heil- und Zauberkräftiges, etwas Heiliges (Quellen- und Flußkult.) Es liegt nahe, in dem zur physischen Reinigung bestimmten Elemente des Wassers auch die innere sittliche Reinigung symbolisiert zu sehen. Religiöse Waschungen, besonders vor liturgischen Handlungen, finden darum, wie im Kult der Griechen und Römer, so auch in jenem der Juden (Ex 30, 18 f.; Nm 19, 7 ff.) eine Stelle. Die Christen schlossen sich dieser Auffassung an, wenn sie vor dem Gebete die Hände zu waschen pflegten (Tertullian, De orat. c. 13; Hippolyt, ed. Hauler 119 s.; Dix, Ap. trad. 65; Klemens von Alexandrien, Strom. 4, c. 22). So allgemein war diese Sitte der symbolischen Händewaschung, daß man hierfür in nachkonstantinischer Zeit, wohl in Anlehnung an das antike Vorbild (labrum der Tempel), eigene Brunnen im Atrium der Basiliken anlegte (Eus., HE 10, 4). Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, 2) erwähnt zuerst die offenbar aus Reinigungsbedürfnis entstandene Händewaschung in der Messe und erklärt sie als ein Sinnbild, daß man von Sünde und Ungerechtigkeit im Handeln rein sein müsse. Diese Auffassung herrscht im allgemeinen gegenwärtig in der Liturgie vor (Gebete bei der Händewaschung vor und in der Messe). Nur zuweilen ist jetzt die Rücksicht auf die äußere Reinlichkeit maßgebend (z. B. nach den Salbungen im Pontifikalritus).

b) Weihwasser. — Über die Bedeutung eines Symbols und einen frühen außerliturgischen religiösen Gebrauch hinaus wurde das Element des Wassers in der Liturgie zum Sakramentale des Weihwassers, durch dessen andächtigen Gebrauch der Christ jene Gnadenwirkungen erhofft, um welche die Kirche in den Weihegebeten fleht. Ein Weihwasser ist schon im Anfang des 3. Jh.s in den apokryphen Petrus- und Thomasakten (Bonnet, Acta Apost. apocrypha I 58 66) erwähnt. Das erste

Weiheformular findet sich im Euchologium des Serapion von Thmuis († 362; Funk II 180) und in den AK (VIII c. 29). Im Abendland stammen die frühesten Nachrichten über das Weihwasser aus dem 6. Jh. (LP I 127). Schon damals wurde hier dem Weihwasser Salz beigemischt, das den alten Römern als Träger einer Krankheiten und Dämonen vertreibenden Kraft erschien. Im Christentum glaubte man eine Parallele in dem biblischen Bericht (4 Kg 2, 20) zu finden, nach welchem Elisäus Salz in die Wasserquellen Jerichos werfen ließ, um deren Unfruchtbarkeit zu heilen. Formulare für die Wasserweihe bringt das Gel. (285), unser jetziges Weiheformular findet sich vollständig im alkuinischen Nachtrag des Greg. (219). Das Weihwasser, zunächst nur zur Besprengung in den Häusern, seit dem 8. Jh. auch zur Aspergierung bei andern liturgischen Funktionen bestimmt — besonders zur im MA als Tauferinnerung sehr geschätzten Sonntagsaspersion (LZ 1 [1929] 58) —, wurde anfänglich in den Wohnungen der Gläubigen, seit dem 7. Jh. in der Kirche geweiht. Die Wirkungen, welche die Kirche durch das Sakramentale des Weihwassers erzielen will, ist vor allem die Abwehr dämonischen Einflusses und Erflehung der Gnadengegenwart des Heiligen Geistes.

6. Öl. — Obwohl das Christentum das Öl im kultischen Leben der Griechen und Römer vorfand und auch das AT seine Verwendung im Gottesdienste kannte, so knüpfte es zunächst nicht an den religiösen, sondern an den profanen Gebrauch des Öles an. Hier war das Öl vor allem wegen seiner heilenden Wirkungen hochgeschätzt. Das Öl war darum die geeignetste Materie für das Sakrament der Letzten Ölung. Außerdem wurde es zu charismatischen Heilungen verwendet. Als die Charismen aufhörten, wurden sie ersetzt durch das Gebet der Kirche. Die Gläubigen brachten das Öl an den Altar und empfingen es als geweihtes Öl zurück. Dieses Krankenöl (Oleum infirmorum) diente nicht bloß für die Letzte Ölung, sondern auch zur Selbstsalbung bei Krankheiten. Seit dem 12./13. Jh. wurde das Krankenöl nicht mehr an die Gläubigen verabfolgt. Da nach biblischer Auffassung vielfach der Satan die Krankheiten verursacht, so sind die ältesten Gebete zur Weihe des Öles gegen die Nachstellungen des bösen Feindes gerichtet (Euchologium des Serapion von Thmuis: Funk II 181). Wie die physische Krankheit, so konnte um so mehr die Krankheit der Seele, die Sünde, als Werk Satans aufgefaßt werden. Auf dieser Erwägung beruht die Anwendung des Öles beim Taufexorzismus (Oleum catechumenorum), wo es unter dem Namen „Öl der Beschwörung" schon zu Beginn des 3. Jh.s in der Traditio apostolica Hippolyts (Funk II 109; Dix 34) erscheint, und die in Syrien und Gallien übliche

Verwendung des Öles in den Bußriten (besonders bei der Rekonziliation). Desgleichen wird bei Hippolyt das „Öl der Danksagung" (weil bei seiner Weihe eine Eucharistia [Präfation] oder Danksagung gesprochen wurde) erwähnt, das im Abendlande Chrisam (chrisma), bei den Griechen Myron genannt wird. Seit dem 5. Jh. mischte man diesem Öl bei den Griechen wohlriechende Substanzen, im Abendlande nicht viel später Balsam bei. Bei der Weihe des Chrisams tritt der apotropäische Gedanke in den Hintergrund; als Wirkung dieses Öles wird die positive Heiligung und die Einwohnung des Heiligen Geistes hervorgehoben. Die heiligen Öle wurden im christlichen Altertum nur zur Krankensalbung, zu den Salbungen vor und nach der Taufe und bei der Firmung gebraucht. Mit dem Beginn des MA führte man nach dem Vorbild des AT zur glänzenderen Ausgestaltung des Gottesdienstes die Salbungen bei den Ordinationen, bei der Königskrönung, der Konsekration der Kirchen und Altäre, des Kelches und der Patene, ebenso jene bei der Glockenweihe ein. — Das Öl ist Symbol der Gnadenmitteilung (Cat. Rom. p. II, c. 3, 6 s.), auch bei Weihe von Sachen Symbol der Gnadenmitteilung an die Gläubigen, für welche diese Gegenstände bestimmt sind. Da die Spendung der Gnade dem Heiligen Geist appropriiert wird, ist das Öl aber auch Symbol des Spenders der Gnade, des Heiligen Geistes (Cyrill v. Jer., Cat. myst. 3; Amalar., De eccl. off. l. 1, 12). Darum ertönt das „Veni Creator", wenn bei der Priesterweihe die Hände des Priesters mit Katechumenenöl, bei der Konsekration des Bischofs dessen Haupt mit Chrisam gesalbt wird.

II. TEIL

DER GOTTESDIENSTLICHE RAUM UND SEINE AUSSTATTUNG

1. Hauptstück. Kirche und Begräbnisstätte

Literatur: J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893. — Ders., Die römischen Titelkirchen im Altertum, Paderborn 1918. — Ders., Die Entwicklung des Bautypus der altchristlichen römischen Basilika, in RQS 43 (1945) 1/22. — Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg i. Br. 1902, ²1924. — Ders., Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus, in M. Grabmann - J. Mausbach, Aurelius Augustinus (Festschrift), Köln 1930, 243/300. — S. Many,

Praelectiones de locis sacris, Paris 1904. — Beda Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte, Paderborn 1910. — K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn ²1913. — A. Kuhn, Die Kirche. Ihr Bau, ihre Ausstattung, ihre Restauration, Einsiedeln 1916. — R. B. Witte, Das katholische Gotteshaus. Sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche, Mainz 1939, ²1951. — Hdb. I 318—342.

§ 15. Namen und Gattungen des Kirchengebäudes

Literatur: F. J. Dölger, „Kirche" als Name für den christlichen Kultbau, in AC 6 (1940/50) 161/201. — Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika (Bonner Kriegsvorträge 62), Bonn 1942. — Mörsdorf 232/36. — RAC I 1225/59: Basilika (E. Langlotz - Fr. W. Deichmann).

Vorbemerkung. Der christliche Sakralbau und seine Eigenart ist durch den Charakter des christlichen Kults bestimmt. Während der heidnische Tempel der Aufnahme des die Gegenwart des Gottes darstellenden Götterbildes dient, nur wenige Liturgen verlangt und daher kleinräumig ist, ist der christliche Kultraum primär Versammlungsraum der zur Kultfeier anwesenden heiligen Gemeinde; er bedarf von vorneherein größerer Ausmaße und einer dem Zweck angepaßten Anlage. In zweiter Linie und infolge der hl. Kultfeier wird er der Ort der Gegenwart Gottes überhaupt (über dem Altar) und dann der sakramentalen Gegenwart des geheimnisvoll fortlebenden Christus sowie Abbild der auf dem Eckstein Christus und dem Fundament der Apostel (Eph 2, 20) aufgerichteten Gesamtkirche.

1. Namen. — Die Namen für die gottesdienstlichen Orte sind vielerlei. Die am meisten gebräuchlichen gehen zurück auf die Ausdrücke κυριακόν (= das dem Gottesdienste der Gemeinde dienende Haus; seltener οἶκος κυριακός, dominicum) und ἐκκλησία. Ersterer Ausdruck ist in beiden Sprachen zu Beginn und in der 1. Hälfte des 4. Jh.s allgemeiner beim Volke gebraucht. — Daneben sind in Benützung die Ausdrücke domus Dei (Dom!), monasterium (Münster) und oratorium. Die Bezeichnungen memoria oder martyrium, in nachkonstantinischer Zeit häufig, sind abgekommen.

a) Basilika. — Das Wort basilica, welches im christlichen Altertum und frühen MA sehr häufig zur Bezeichnung des Gotteshauses gebraucht wurde, bedeutete bei den alten Römern ganz allgemein „Halle", „Prachtbau". Da das dem Worte Basilika zugrunde liegende βασιλεύς (König) die Beziehung auf den höchsten König, Christus, nahelegte, wählte man schon im 4. Jh. (Euseb., Vita Const. 3, c. 31) diesen

Namen zur Bezeichnung jenes Gebäudes, das dem Gottkönig und seinem Dienste geweiht ist. Basilika erscheint nur mehr ganz vereinzelt (z. B. bei der Reliquienprozession der Kirchweihe) als Name für das Gotteshaus schlechthin, gewöhnlich versteht man jetzt darunter eine bestimmte stilistische Gestaltung desselben.

Im liturgischen Sinne versteht man unter Basiliken Kirchen einer hohen Rangstufe der Stadt Rom. Man unterscheidet Basilicae maiores und B. minores. Zu ersteren zählen die vier sog. Patriarchalbasiliken entsprechend den vier Hauptpatriarchaten (Archibasilica S. Giovanni in Laterano, B. S. Pietro, B. S. Paolo, B. Santa Maria Maggiore — auch B. Liberiana), denen zuweilen auch S. Lorenzo fuori le mura (entsprechend dem Ehrenpatriarchat Jerusalem) beigezählt wird. Zu den B. minores zählen, je nachdem S. Lorenzo fuori le mura mitgezählt wird oder nicht, die übrigen acht oder neun Hauptkirchen Roms, also außer der genannten Kirche Santa Croce, S. Sebastiano, S. Maria in Trastevere, S. Lorenzo in Damaso, S. Maria in Cosmedin, SS. Apostoli, S. Pietro in Vincoli und S. Maria in Monte Santo; sie haben in beschränktem Umfange an den Privilegien der B. maiores Anteil; das gleiche gilt aber auch von den Kirchen außerhalb Roms, denen die Ehrenrechte einer B. minor verliehen wurden.

b) Kirche (ecclesia). — Die unter Zurücktreten vor allem des κυριακόν bzw. dominicum später verbreitete Bezeichnung der christlichen Kultstätte ist *ecclesia* (= Versammlung), wovon sich auch die bei den romanischen Völkern üblichen Bezeichnungen des gottesdienstlichen Raumes (Église, Chiesa) ableiten. Vielleicht schon bei Tertullian (De idol. c. 7), sicherlich aber bei Laktanz (De mort. pers. c. 12; 4. Jh.) ist dieses Wort von der Gemeinschaft der Gläubigen (Mt 16, 18) auf den Ort ihrer Zusammenkunft übertragen. — Bei den Völkern germanischer und slawischer Abkunft nennt man das Gotteshaus „Kirche" (Church, Kerk, Cerkov). Das Wort „Kirche" ist aus κυριακόν entstanden und kam, wie schon Walafried Strabo (De exord. et increm. c. 7) erkannt hat, durch Vermittlung der dem oströmischen Reiche benachbarten Goten in den germanischen Sprachschatz.

2. Verschiedene Gattungen der Kirchengebäude. — Die Kultgebäude sind nach gegenwärtigem Recht in Kirchen (ecclesiae) und Oratorien unterschieden.

a) Ecclesia (Kirche). — Unter Kirche (ecclesia) versteht man jenen geweihten Raum, der für die Allgemeinheit der Gläubigen zur öffentlichen Ausübung des Gottesdienstes dient (c. 1161). Die Kirchen werden jetzt in Kathedralkirchen (= Bischofskirchen), Kollegiatkirchen (= Kirchen eines Kollegiatkapitels), Konventualkirchen (= Klosterkirchen), Pfarr-, Filialkirchen und einfache Kirchen unterschieden. Liturgisch ausgezeichnet ist vor allem die Kathedralkirche, jene Kirche,

in der die Kathedra, der Bischofsstuhl, der Lehr- und Richterstuhl für die ganze Diözese, sich befindet. Darum muß das Kirchweihfest der Kathedrale in allen Kirchen der Diözese gefeiert werden. Auch ist für die Kathedrale oder Domkirche die Konsekration vorgeschrieben, während für die Kirchen im allgemeinen die Benediktion seitens eines vom Bischof delegierten Priesters genügt, wenn auch Kollegiat-, Kloster- und Pfarrkirchen womöglich konsekriert werden sollen (c. 1165, § 3). Über Errichtung und Unterhaltung der Kirchen gibt der CIC l. III, tit. IX: De ecclesiis, eingehende Vorschriften.

b) Oratorien. — Oratorien, welche im Gegensatz zu den Kirchen niemals in erster Linie für die Allgemeinheit errichtet werden, kennt schon das christliche Altertum (Aug., Ep. 211, n. 7; Reg. S. Bened. cc. 7 11 43 52. Übrigens wird der Ausdruck Oratorium nicht stets eindeutig gebraucht; vgl. OR I n. 50). Wenn wiederholt von einer Meßfeier in Privathäusern (z. B. Paulinus, Vita Ambrosii c. 15) berichtet wird, so wird sie wahrscheinlich in solchen Privatoratorien stattgefunden haben. Die kirchliche Gesetzgebung, welche sich, wenigstens später, im allgemeinen der Opferfeier in Privathäusern wenig günstig erwiesen hatte (Synode von Laodicea c. 58; 4. Jh.), mußte doch bei den Oratorien in Gallien, welche auf den großen Landgütern der fränkischen Adeligen entstanden und für die religiöse Versorgung des Landvolkes sich zweckdienlich erwiesen, eine Ausnahme machen und sie unter gewissen Voraussetzungen gestatten (Synode von Agde 506, c. 21). Oratorien befanden sich ferner in christlichen Wohltätigkeitsanstalten (Xenodochien; s. Kraus, RE II 546) und Klöstern (s. o. Reg. S. Bened.); in den Häusern der Bischöfe erwähnt sie schon Gregor d. Gr. (Hom. 37 in Evang.) und Gregor von Tours († 593; De gloria mart. c. 20). Die Unterscheidung in Oratoria „privata", „publica" und „semipublica", welche das neuere kirchliche Recht geschaffen, war demnach sachlich schon seit alter Zeit gegeben.

Oratorium publicum (c. 1188) ist jenes, welches zunächst nicht dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch der Gläubigen, sondern lediglich dem einer Familie, Bruderschaft oder sonstigen Kommunität dient. Erforderlich ist aber, daß alle Gläubigen das Recht des freien Zutrittes haben. — Das Oratorium semipublicum dient gleichfalls nur dem Gebrauch einer bestimmten Kommunität (Seminar-, Krankenhauskapellen usw.). Im Gegensatz zum Oratorium publicum ist jedoch das Recht des freien Zutrittes für das Volk nicht erfordert. — Oratorium privatum ist ein gottesdienstlicher Raum, der lediglich für eine Familie oder einzelne Person in einem Privathaus errichtet ist. — Den Oratoria semipublica sind rechtlich (c. 1189) die Kapellen der Kardinäle und Bischöfe gleichgestellt. Für Oratoria publica ist eine Konsekration oder Benediktion vorgeschrieben; Oratoria privata und semipublica dürfen weder konsekriert

noch benediziert werden (c. 1196), nur eine einfache Segnung nach dem Formular der Benedictio oratorii privati seu domestici (RR, Appendix, n. 16) ist gestattet. — Über Errichtung usw. der Oratorien handelt der CIC l. III, tit. X: De oratoriis.

§ 16. Entstehung der christlichen Kultgebäude

1. Die ältesten Kulträume. — Die ersten gottesdienstlichen Räume der Christen sind vor allem in den Häusern vornehmer oder bessersituierter Gemeindeglieder zu suchen, welche auch vor dem Gesetz als Eigentümer galten, solange die Kirche nicht korporativen Besitz erwerben konnte. Die wachsende Zahl der Christen machte aber bald eigene Gotteshäuser notwendig, als deren Besitzer wenigstens seit der Mitte des 3. Jh.s nicht mehr einzelne Christen, sondern die Gemeinden als solche galten. Welche Gestalt diese ältesten Gotteshäuser hatten und in welcher Weise das antike Wohnhaus den Zwecken des christlichen Kultes angepaßt wurde, kann nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden. Auch die Auffindung einer christlichen Kapelle aus der ersten Hälfte des 3. Jh.s in Dura-Europos in Syrien hat hier nicht weitergeführt. — Zu Totenfeiern oder an den Gedächtnistagen der Martyrer versammelte man sich außerdem in oberirdischen Grabkapellen oder in den unterirdisch angelegten Cubicula der Zömeterien. Die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung jedoch konnte auch in den Zeiten der Verfolgung wegen des beschränkten Platzes und vor allem aus gesundheitlichen Gründen in diesen Räumen nicht abgehalten werden.

Gottesdienstlicher bzw. religiöser Zusammenkünfte der Christen in Privathäusern gedenkt zu wiederholten Malen die Apostelgeschichte (z. B. 2, 46; 20, 7 f.). Ähnliche Verhältnisse wie zu Jerusalem und Troas werden auch in andern Städten bestanden haben. Für Rom bezeugen sie zudem die Namen der ältesten Titelkirchen, z. B. die Kirchen des hl. Klemens, der hl. Cäcilia und des Pudens (Titulus Pudentis; daher Eccl. Pudentiana), welche bis zur Gegenwart den Namen des Besitzers des ursprüngl. Hauses festhielten. — Kirchen im Gemeindebesitz setzen der bekannte Erlaß des Kaisers Gallienus (260—268) an Dionysius von Alexandrien (Euseb., HE 7, c. 13) und die Entscheidung des Kaisers Aurelian (270—275) in dem Streite der Christengemeinde von Antiochien mit ihrem abgesetzten Bischof Paul von Samosata (ebd. c. 30) voraus. Rechtliche Sicherung gewährte dem kirchlichen Besitz an den Gotteshäusern erst das Mailänder Edikt (313), welches die Kirche als Korporation anerkannte. — Das antike Wohnhaus hatte zwei Höfe, Atrium und Peristyl, um welche herum die Wohnräume lagen. Daß einer dieser Höfe zu einem Versammlungsort umgestaltet wurde und die angrenzenden Wohnräume zur Aufbewahrung der kirchlichen Geräte und Bücher und zur Wohnung des Bischof dienten, ist möglich, aber nicht erwiesen. Die spätere Form und Einteilung der Basilika wurde geradezu aus den Eigen-

tümlichkeiten des antiken Wohnhauses erklärt. Übrigens legt die in vorkonstantinischer Zeit für die Kirche gebrauchte Bezeichnung „domus ecclesiae" nahe, daß sich die damaligen Kirchen nicht in ihrem Äußern, vielleicht auch nicht in ihrem Innern wesentlich von der Gestalt und Einteilung des antiken Hauses unterschieden. Auch konnten die in vornehmen Häusern vorhandenen größeren Hallen (Hausbasiliken) für den Gottesdienst Verwendung finden.

2. Entstehung eines eigentlichen Kirchenbaues. — Waren auch in vorkonstantinischer Zeit bereits zahlreiche als eigentliche Kulträume erbaute Kirchen vorhanden, so wuchs doch deren Zahl um ein beträchtliches mit der unter Konstantin anhebenden Periode gesicherten Friedens. Äußere Umstände wirkten hierbei fördernd mit. Die vorhandenen Räume genügten nicht mehr für die sich mehrende Zahl der Gläubigen. Da ferner in der vorausgegangenen Verfolgung zahlreiche Kirchen zerstört worden waren, so mußte hierfür Ersatz geschaffen werden, was zu einer hohen Blüte der Bautätigkeit führte. Konstantin selbst mahnte nicht bloß zum Kirchenbau (Euseb., Vit. Const. 2, c. 46), sondern erbaute selbst prächtige Kirchen an den heiligen Stätten in Jerusalem (ebd. 3, c. 31) und in Rom. In der Reichshauptstadt ließ Konstantin bald nach seinem Siege über Maxentius (312) neben anderen Gotteshäusern zwei große Prachtbasiliken errichten, nämlich bei den Aedes Lateranorum über dem Gelände einer ehemaligen Kaserne eine Gemeindekirche, die Lateranbasilika, begonnen um 313 (LP I 172), und nach dem bei der Lateranbasilika entwickelten Bauschema über dem abschüssigen Gelände des Vatikanischen Gräberfeldes die erste Martyrerbasilika im eigentlichen Sinne des Wortes (ein etwas älteres, kleines Martyrerheiligtum bei Salona war keine Basilika!), nämlich die Peterskirche am Vatikan (LP I 176), begonnen frühestens 325 und erst lange nach dem Tode Konstantins († 337) vollendet (wohl erst nach 354). Diese unterschied sich von jener durch die enge Verbindung von Heiligengrab und Altar; den Grabbau des christlichen Heros St. Petrus hatte der Architekt nach der Bautradition des antiken Heroons geschaffen. Die Kirchenbauten Konstantins in Rom und im Heiligen Lande darf man als Anfang der christlichen Basiliken und der christlichen Monumentalkunst im Ganzen betrachten.

3. Baustile. — Das Baumuster der beiden römischen konstantinischen Riesenbauten ist in den nächsten Jh.n unaufhörlich wiederholt worden; es kam den Bedürfnissen des christlichen Kultes in geradezu klassischer Weise entgegen. Die Grundform des „Basilikenstiles" behielt man, wenn auch in beschränktem Umfange die zentrale Bauweise angewandt wurde, bei bis in und durch das ganze MA. Die Entwicklung der kirchlichen Baustile darzustellen, ist Sache der Kunstgeschichte. Die

Kirche selbst hat sich nie für bestimmte Stile ausgesprochen, sondern alle zugelassen, welche der künstlerische Trieb des Menschen in stets neuer schöpferischer Kraft hervorbrachte, wenn sie sich nur den Zwecken des Kultes, vor allem dem ersten Zwecke desselben, die Ehre Gottes zu mehren, unterordneten. Das neue kirchliche Gesetzbuch (c. 1164) bestimmt einfach, es möge der Bischof Sorge tragen, wenn nötig auch unter Anhörung des Rates von Sachverständigen, daß bei der Erbauung und Restaurierung von Kirchen die in der christlichen Tradition überkommenen Formen und die Gesetze der heiligen Kunst beobachtet würden. Gelegenheit für den Ordinarius, diese Sorge wahrzunehmen, bietet das kirchliche Gesetz, daß keine Kirche ohne ausdrückliche, schriftlich gegebene Erlaubnis des Bischofs erbaut werden darf (c. 1162, § 1).

4. Sakristei. Kirchturm. — Das hauptsächlichste Nebengebäude des Gotteshauses ist die Sakristei. Das Bedürfnis nach einem in nächster Nähe des Kirchenraumes befindlichen abgesonderten Orte, in welchem die zum Kult benötigten Gegenstände aufbewahrt werden konnten, wo sich auch nach Aufkommen einer besonderen liturgischen Kleidung der Klerus mit den heiligen Gewändern bekleidete, mußte sich bald fühlbar machen. Bereits die AK (VIII 13) schreiben vor, daß an der Kirche gegen Osten zu an beiden Seiten Pastophorien angebracht seien (παστοφόριον in der LXX die Schatzkammern rings um den Tempel, 1 Chr 28, 12), und bemerken, daß nach der Opferfeier die Überbleibsel des Konsekrierten von den Diakonen dorthin gebracht werden sollen. Bei Paulinus von Nola († 431; Ep. 32) führt dieser Nebenraum den Namen Secretarium. Die gleiche Bezeichnung erscheint neben Sacrarium, Salutatorium in den ältesten römischen Ordines. Später kam dafür der Name Sacristia, Sakristei, auf.

Kirchtürme waren der ältesten christlichen Zeit fremd und entstanden nicht vor dem 6. Jh. Die ältesten Kirchtürme sind in Syrien, im Abendlande in Ravenna bezeugt. Welches die Veranlassung zur Errichtung von Kirchtürmen war, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Wahrscheinlich war sie je nach den einzelnen Orten verschieden. Manche Kirchtürme gingen aus Treppentürmen hervor, manche lassen ihre Entstehung aus einer Wehranlage erklären. Seit dem 7. Jh. hat die allgemeine Einführung der Kirchenglocken, denen man zur Vergrößerung der Schallweite einen möglichst hohen Platz anweisen mußte, viel zur Förderung des Turmbaues beigetragen. Doch erst in romanischer Zeit wurde der Turm organisch mit dem Kirchengebäude verbunden.

5. Die Ostung der Kirche.

Literatur: F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (LQF 14), Münster i. W. 1918 (s. Register). — Ders., Sol Salutis, a. a. O. — Ders., „Unserer Taube Haus". Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian, in AC 2 (1930) 41/56. — E. Weigand, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur, in Festschrift Merkle, Düsseldorf 1922, 370/85. —

J. Sauer, Ostung, in LThK VII 826/28. — J. Quasten, in FlorPatr 7, p. I, 35 Anm. 1.

Wie die Christen, allgemeinem antikem Brauch folgend und ihn mit neuem Inhalt füllend, gegen Osten beteten (Tert., Apol. c. 16), so legten sie auch, wie schon Tertullian bezeugt (Ad Valent. c. 3), ihre Kultgebäude in West-Ost-Richtung an, soweit dies nicht praktisch (z. B. bei Übernahme anderer Gebäude zu Kirchenzwecken) oder aus sonstigen Gründen unmöglich war. Freilich bestand vielfach Uneinheitlichkeit in der Frage, was man osten sollte — ob die Apsis mit Altar oder den Haupteingang der Kirche —, und auch in der Festlegung des Richtpunktes der Ostachse nach dem Sonnenstand; die voneinander abweichenden Angaben in den Ordines und die differierende Anlage der altchristlichen Kirchen finden so ihre Erklärung. Seit langem werden unsere Kirchen mit der Apsis geostet. Herkömmlich sieht man darin einen Hinweis auf Christus, die aufgehende „Sonne des Heiles" (Sonntagslaudeshymnus der Fastenzeit), auf die Auffahrt des Herrn gegen Osten, auf die Wiederkunft des Herrn vom Osten her und auf die im Osten angenommene Lage des Paradieses; auch die Seele des Gerechten kehrt gen Osten heim zu Christus (vgl. Greg. M., Dial. II 37).

§ 17. Die christliche Begräbnisstätte

Literatur: P. Styger, Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über Ursprung und Bedeutung der altchristlichen Grabstätten, Berlin 1931. — Ders., Heidnische und christliche Katakomben, in Pisciculi (Erg. Bd. 1 zu AC), Münster 1939, 266/75. — Vgl. ferner Th. Klauser, Die Kathedra im Totenkult, a. a. O. — DAL III 1625/65. — HDA III 86/99; 1103 bis 1106. — LThK IV 187/90. — Mörsdorf 236.

1. Namen der kirchlichen Begräbnisstätte. — Die amtliche und zugleich älteste Bezeichnung des Begräbnisplatzes ist coemeterium (= κοιμητήριον, Ruhestätte, von κοιμᾶσθαι = ruhen, schlafen). Das Wort, welches sich zuerst bei Tertullian findet (De anima c. 51), war schon im 3. Jh. auch den heidnischen Behörden als christliche Bezeichnung für den Ort des Begräbnisses bekannt (Euseb., HE 7, c. 13). — Im Deutschen gebraucht man das Wort Friedhof, d. h. der umfriedete Ort (früher und volkstümlich „Freithof", von Freyung, d. i. der mit dem Asylrecht ausgestattete Ort). Die Beziehung auf den Frieden Christi, in welchem die Toten schlummern, ist erst später, wenn auch passend, in die ursprüngliche Wortbedeutung hineingetragen. Das paulinische Wort (1 Kor 15, 42): „Gesät wird der Leib in

Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit", klingt wider in dem deutschen „Gottesacker". Der ebenfalls viel benützte Ausdruck „Kirchhof" (engl. churchyard) weist sowohl auf die normale Lage um die Kirche (seit dem Frühmittelalter durchwegs die Pfarrkirche) wie auch auf die frühere rechtliche Zusammengehörigkeit (Appertinenzqualität; vgl. jetzt indes CIC c. 2273) von Kirche und Friedhof hin.

Der gelegentlich (dreimal im Friedhofsweiheritus des PR) vorkommende Ausdruck polyandr(i)um entstammt der griechischen Profanliteratur, findet sich aber auch bei Kirchenvätern (Laktantius, Arnobius) und in liturgischen Formularen des MA (Martène II 20, 1 = ed. II 822; vgl. Indices bei Andrieu ORi und PRMA); einmal (im Rekonziliationsritus von Kirche und Friedhof des PR) kommt der Ausdruck mausoleum vor.

2. Entstehung der kirchlichen Begräbnisplätze. — Wenn auch anfänglich die Christen ihre letzte Ruhestätte in dem Erbbegräbnis ihrer Familien oder auf den Begräbnisplätzen der Bestattungsvereine (collegia funeraticia) gefunden haben mochten, so duldete es doch gar bald ihr stark entwickeltes Gemeinschaftsbewußtsein nicht mehr, daß die Leiber jener, die im Leben einander im Glauben nahe waren, an getrennten Orten die Auferstehung erwarteten; wirksam war auch das Motiv, den heidnischen Begräbnis- und Friedhofssitten durch eigene Begräbnisstätten aus dem Wege gehen zu können. Schließlich waren die Christen schon deswegen auf sich selbst verwiesen, weil die alte Welt ihre Toten meist zu verbrennen pflegte. Da das für die Grabstätten geeignete stadtnahe Gelände sehr teuer war, so war für das Bestattungswesen Raum für großzügiges Mäzenatentum. Vermögliche Gemeindeglieder gründeten darum für sich und ihre Glaubensgenossen besondere Begräbnisplätze oder stellten die eigenen Familienbegräbnisse zur Verfügung (z. B. Zömeterium der hl. Domitilla, Ende des 1. oder Anfang des 2. Jh.s). Die Zömeterien waren zunächst oberirdisch; freilich sind solche Begräbnisplätze aus den beiden ersten christlichen Jh.n in Rom noch nicht entdeckt worden. Wirtschaftliche Gründe (Grundstückverteuerung!) zwangen zur unterirdischen Gräberanlage. Bestattungen unter Fußböden der Kirchen, die im MA sehr häufig wurden, kommen seit Anfang des 4. Jh.s in den Kirchen vor den Toren (nicht in jenen innerhalb) der Städte vor. — Daß die großen römischen Zömeterien aus privaten, der Gemeinde überlassenen Begräbnisplätzen hervorgegangen sind, lassen noch jetzt die Namen der ältesten Zömeterien Roms (coemeterium Priscillae, c. Domitillae) erkennen. Aber bereits im 3. Jh. erscheinen sie als Eigentum der Kirche, deren Besitz man, wenngleich sie noch als collegium illicitum galt, in Zeiten des Friedens wenigstens tole-

rierte. Auch kam den Zömeterien der Schutz des römischen Gesetzes zugute, das jedes Grab als locus sacer betrachtete. Während des ganzen MA galten die Zömeterien als Eigentum der Kirche, die sich auch stets das Recht gewahrt hat, solche zu besitzen (c. 1206). Wie schon bemerkt wurde, waren seit dem MA die Friedhöfe so gut wie durchwegs um die Kirche, insbesondere die Pfarrkirche, angelegt. Wo eine Wegverlegung von der Kirche notwendig wurde, errichtete man Friedhöfe mit eigenen Kapellen (meist dem hl. Erzengel Michael, aber auch anderen Heiligen, z. B. dem hl. Sebastian, geweiht) am Stadtrande. Die Anlegung von Gemeindefriedhöfen kommt erst in der Neuzeit auf.

a) Katakomben. — Bei der stets wachsenden Zahl der Christen in Rom reichten die von einzelnen Familien oder Privaten zur Verfügung gestellten Begräbnisplätze gar bald nicht mehr aus. Da an eine Erweiterung an der Oberfläche bei dem gebundenen Grundbesitz in der Nähe der Großstadt nicht zu denken war, grub man in die Tiefe und höhlte in dem leicht zu bearbeitenden Tufstein allmählich ein ganzes System unterirdischer Gänge (Galerien) aus, für welche seit den Humanisten (an Stelle des älteren Ausdruckes hypogaeum bzw. hypogaea) die Bezeichnung „Katakomben" üblich wurde. Genommen wurde dieser Name von dem lange Zeit allein bekannten Zömeterium bei San Sebastiano, welches an einer Einsenkung der Appischen Straße, ad catacumbas (κατὰ κύμβας = bei der Vertiefung, Einsenkung, Tal), gelegen war. Nach der Plünderung Roms durch die Goten (410) hörte allmählich die Bestattung in den Katakomben auf. Paul I. (757—767) übertrug die Martyrerleiber, um sie vor den Langobarden zu sichern, in die Basiliken der Stadt. — Wenn die Bodenbeschaffenheit es ermöglichte, wurden auch anderwärts, z. B. in Syrakus, solche unterirdische Zömeterien angelegt.

b) Zömeterien unter freiem Himmel. — Das Regelmäßige war auch im christlichen Altertum die Bestattung in Zömeterien unter freiem Himmel. Zahlreiche Begräbnisplätze dieser Art waren selbst in Rom lange vor dem Aufhören der Verfolgung vorhanden, in Afrika waren sie die Regel (Tertull., Ad Scapulam c. 3: Areae non sint). Altchristliche Begräbnisstätten unter freiem Himmel wurden entdeckt zu Salona in Dalmatien (2.—6. Jh.), in Phrygien (2. Jh.).

c) Begräbnis in den Kirchen. — Schon im 4. Jh. kommen nicht selten Begräbnisse in der Kirche oder an Orten vor, die mit dem Gotteshaus in unmittelbarem Zusammenhang standen. Konstantin d. Gr. wurde im Atrium der Apostelkirche zu Konstantinopel begraben (Chrysost., Hom. 26 in 2 Cor.). In Rom war es im 6. Jh. Sitte, die Päpste und hervorragende Laien im Portikus von St. Peter zu bestatten. Handelte es sich hier um ein Begräbnis an einem mit der Kirche unmittelbar verbundenen Orte, so war man schon im 4. Jh. einen Schritt weiter gegangen und bestattete die Toten in der Kirche selbst. Das Verlangen, in der Nähe eines berühmten Martyrergrabes, über welchem sich eine Kirche erhob, zu ruhen, hatte die Veranlassung hierzu gegeben. Augustinus würdigt dieses Bestreben in seiner Schrift „De cura pro mortuis gerenda", er-

blickt aber den Wert eines solchen Grabes lediglich darin, daß dadurch die Überlebenden aufgefordert werden, die Seelen den Gebeten der Martyrer zu empfehlen. Die kirchliche Gesetzgebung, welche trotz eines schon weit verbreiteten entgegengesetzten Herkommens (vgl. Greg. M., Dial. II 23; III 11; IV 26 50 52 ss.) noch im 7. Jh. (Synode von Nantes c. 6) das Begräbnis in den Kirchen verbot, sanktionierte den Brauch bald bei Bischöfen und seit dem 9. Jh. (Synode von Mainz 813, c. 52) auch bei Äbten, würdigen Priestern und frommen Laien, wiewohl letztere im allgemeinen noch durch einzelne spätere Synoden (z. B. von Tribur 892, c. 17) hiervon ausgeschlossen waren. Erst seit dem 12. Jh. bestand auch für Laien kein Hindernis mehr. Nach jetzigem Recht gebührt das Begräbnis in einer Kirche überhaupt dem Papste, den Kardinälen und Personen königlichen Geblütes, das Begräbnis in der eigenen Kirche den Diözesanbischöfen und den Prälaten nullius (c. 1205, § 2); doch können auch für andere Personen rechtmäßige Privilegien bestehen (cc. 5, 63 ss., 1508 ss.).

3. Bedeutung der christlichen Begräbnisstätte. — Die Begräbnisstätte, die schon den heidnischen Römern als „locus religiosus", als heiliger Ort, galt, ist dies um so mehr im Christentum. Sie ist dies nicht bloß durch die feierliche Segnung, womit sie dem Gebrauch übergeben wird, sondern noch mehr durch ihre Bestimmung, dem zur Auferstehung bestimmten Leibe zur einstweiligen Ruhestätte zu dienen. Geheiligt ist der Friedhof aber auch durch die Erinnerung an Christus, dessen Leib bis zu seiner glorreichen Auferstehung im Grabe ruhte, worauf die Kirche in den Gebeten bei der Friedhofsweihe anspielt.

2. Hauptstück. Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes

§ 18. Der christliche Altar

Literatur: A. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck, Regensburg 1871. — Frz. Wieland, Mensa und Confessio I, München 1906; II, Leipzig 1912. — H. Leclercq, Art. „Autel" in DAL I 3155 ff. — J. Braun, Der christliche Altar, 2 Bde., München 1924. — L. Gougaud, Dévotions et pratiques, l. c. 50/64. — Hdb. I 342—353. — RAC I 310/54 (versch. Autoren). — Zur Ikonostase vgl. außer der kunstgeschichtl. Literatur und den Nachschlagewerken: K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche (1906), in Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. II 225/37. — F. Haase, Die Ikonostase und ihre liturgische Bedeutung, in LZ 1 (1929) 121/30, 161/8. — E. Weigand, Die „Ikonostase" der Justinianischen Sophienkirche in Konstantinopel, in Gymnasium u. Wissensch. (Festg. z. Jahrhundertfeier des Maximiliansgymn. München), München 1949, 176/95.

1. Entstehung und wesentliche Bestandteile des Altars. — Der Altar (altare — fast nie das heidnisch-antike

altaria —, τράπεζα ἁγία) war in ältester Zeit ein einfacher, hölzerner Tisch, welcher nicht ständig in der Kirche aufgestellt zu sein brauchte. Altäre aus Metall erscheinen schon in der konstantinischen Zeit, solche aus Stein erscheinen seit dem 4. Jh. bereits im Orient, seit dem 6. auch im Abendland. Gegen Ende des christlichen Altertums war es hier schon allgemein üblich geworden, Reliquien im Altare beizusetzen. Nach gegenwärtigem liturgischem Recht sind an dem feststehenden Altar (altare fixum) zu unterscheiden der Altarkörper (stipes), entweder ganz oder nur an den Seiten (latera oder columellae), auf welchen die Altarplatte aufliegt, aus natürlichem Stein hergestellt, ferner die aus einem einzigen Steine bestehende und die ganze Oberfläche des Altars bedeckende, mit ihr fest verbundene Altarplatte (mensa) und das Reliquien von Heiligen enthaltende und mit einem Steine verschlossene Reliquiengrab (sepulchrum), welches jetzt gewöhnlich in der Mitte der Altarplatte sich befindet (c. 1198). Entfernung der Reliquien oder unbefugtes Öffnen des Reliquiengrabes, Loslösung der Altarplatte vom Altarkörper, größerer Bruch des das Reliquiengrab bedeckenden Steines oder der Altarplatte, wozu auch das Abbrechen einer bei der Konsekration gesalbten Stelle gerechnet wird, haben die Entweihung (Exsekration) des Altars zur Folge (c. 1200). — Sind in einer konsekrierten Kirche mehrere Altäre vorhanden, was im Abendland vereinzelt schon im 6. Jh. der Fall war, so muß wenigstens einer von ihnen als „altare fixum" konsekriert sein (c. 1197, § 2). Außer solchen fixen Altären gibt es seit dem 7. Jh. auch Tragaltäre (altaria portatilia), die jetzt aus einer einzigen Steinplatte mit darin befindlichem kleinem Reliquiengrab bestehen.

a) Einen beweglichen Altar setzt voraus Cyprian (Ep. 45, 2); daß die Diakonen denselben zu Beginn des Gottesdienstes herbeitrugen, erzählt der Verfasser der Quaest. ex. Vet. et Nov. Test. (PL 35, 2301). Um 370 berichtet Optatus von Mileve, daß die Donatisten mit dem Holze des Altars ein Feuer angezündet hätten (De schism. Donat. 6, c. 1). Stein als Material des Altars, schon erwähnt bei Chrysostomus (Hom. 20 in 2 Cor. n. 3), ist vorgeschrieben durch can. 26 der Synode von Epao (517), welcher ins Gratianische Dekret (c. 31, D. I de consecr.) Aufnahme gefunden hat und dadurch für die allgemeine kirchliche Praxis bestimmend wurde.

b) Reliquien im Altar zu bergen, geht nicht auf die angebliche Sitte zurück, daß man zur Zeit der Verfolgung unmittelbar über den Sarkophagen der Martyrer in den Katakomben das heilige Opfer feierte. Maßgebend hierfür war vielmehr das in nachkonstantinischer Zeit auftretende Bestreben, in den damals in großer Zahl erstehenden Martyrerkirchen den Altar in möglichst nahe Verbindung mit dem verehrten Martyrergrabe zu bringen, sei es, daß man den Altar unmittelbar über dem unter dem Kirchenboden befindlichen Grabe errichtete oder, wenn es sich bewerkstelligen ließ, den Sarkophag im Altar selbst

einschloß. Die so entstandenen Kirchen waren wirkliche Grabkirchen, an die anfänglich der Kult der Martyrer gebunden erscheint. Die gesteigerte Martyrerverehrung aber verlangte danach, sich auch an anderen Stätten betätigen zu können. Weil jedoch die Macht der Gewohnheit die Verehrung der Martyrer sich nicht von ihrem Grabe getrennt denken konnte, so schuf man, um diesem Verlangen genügen zu können, anderwärts ideelle Grabkirchen, indem man Reliquien (anfänglich meist nur mit dem Grabe in Berührung gekommene Leinwandstückchen, seit dem 9. Jh. im Abendlande auch wirkliche) unter oder im Altar beisetzte. Es kam noch dazu, daß die wachsende Unsicherheit des städtischen Weichbildes (Germaneneinfälle) zu einer Überführung der Martyrergebeine in die Kirchen des Stadtinnern riet. Da es schon im 7. Jh. Regel war (Gel. 133), jede Kirche zu Ehren eines Heiligen zu weihen, so war damit auch die Beisetzung der Reliquien als Bestandteil der römischen Altarkonsekration gegeben.

c) Ursprünglich kannte man, wie noch jetzt gewöhnlich im Osten, in jeder Kirche nur einen einzigen Altar (Euseb., HE 10, c. 4). Die „altaria" in den Gebeten „super oblata" im L sind (wie heute noch in einigen Sekreten des MR) nur Gabentische (Th. Klauser, in RQS 43 [1935] 179/86). Immerhin stellte man aber schon vor Gregor d. Gr. da und dort in den allerdings als selbständig betrachteten Nebenkapellen der Kirchen je einen weiteren Altar auf. Aber bereits aus einem Briefe Gregors d. Gr. (Ep. 6, n. 49) erfährt man, daß ein gallischer Bischof in einer neu erbauten Kirche dreizehn Altäre aufstellen ließ. Die wachsende Zahl der Priester in den Klöstern, denen man die Möglichkeit einer häufigen Meßfeier gewähren wollte, die zahlreichen Stiftungen usw. führten im Laufe des MA nicht selten zu einer großen Vermehrung der Altäre, wogegen sich schon im 13. Jh. die Synode von Mainz (1261) aussprach. In neuerer Zeit hat die Kirche in der Bulle Pius' VI. „Auctorem fidei" (1794) den alten Brauch, mehrere Altäre in einer Kirche zu errichten, ausdrücklich in Schutz genommen (Denz. 1531).

d) Tragaltäre erscheinen zuerst im 7. Jh. (Beda Venerabilis, † 735, Hist. Angl. 5, c. 11). Es waren einfache Tafeln, die anfänglich aus Holz, aber schon im 9. Jh. (Hinkmar von Reims, † 882, PL 125, 794) auch aus Stein hergestellt wurden. Seit dem 11. Jh. erhielt der aus Stein bestehende Tragaltar eine hölzerne Tafel, später, seit dem 13. Jh., ein Kästchen mit Reliquien als Unterlage. Erst seit neuerer Zeit werden die Reliquien unmittelbar in die Steinplatte des „altare portatile" gelegt. Vielfach werden Tragaltäre in einen Unterbau von Holz oder Stein eingefügt. Altäre dieser Art, welche sich äußerlich von fixen nicht unterscheiden, können das Altarprivilegium erhalten.

2. Entwicklung der Altarformen und des Altarhochbaues. — Zur Zeit der Karolinger verschwindet, wenn auch niemals vollständig, die Tischform des Altars, die von da ab, um die Beisetzung der Reliquien zu erleichtern, der Blockform Platz machte. Letztere bildete sich in der Renaissanceperiode zur Sarkophaggestalt (sogar unter Benützung antiker Sarkophage) um, welche unter entsprechender Veränderung durch die herrschenden Kunstformen im

wesentlichen auch in der Zeit des Barock und Rokoko beibehalten wurde. — Ein Altarüber- oder -hochbau ist nicht vorgeschrieben. Das Caer. Ep. (1, c. 12, n. 13) bestimmt lediglich, daß über dem Hochaltar der Kathedrale ein aus Tuch hergestellter Baldachin (vgl. RAC I 1150/53) angebracht werde; doch ist diese Vorschrift nicht allseits durchgeführt worden.

Über dem Altar der christlichen Basilika erhob sich häufig ein auf vier Säulen ruhender, baldachinartiger Überbau, das Ziborium; vielleicht ist der Name, wenn nicht die Einrichtung selbst, vom byzantinischen Hof übernommen, wo der über dem Throne des Kaisers angebrachte Baldachin κιβώριον hieß (vgl. RDK I 473/89: Altar-Ziborium; ebd. 1402/09: Baldachingrabmal). A. Heisenberg (Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Leipzig 1908 I 215 ff.) möchte, indem er eine schon ältere Auffassung neu begründet bzw. ergänzt, die Einrichtung selbst erklären aus außer-christlichen Elementen, nämlich aus der Gedankenwelt phönizischen Götterkultes und den ihr entsprechenden Formen syrisch-hellenistischer Kunst; diese hätte bei der Gestaltung des Golgatha-Felsens und des Grabes Christi eine christliche Parallele gefunden. Die besondere Form des Überbaues über dem Grabe in der Anastasiskirche in Jerusalem sei für die ganze christliche Welt vorbildlich geworden. Der Name Ziborium leite sich, ganz der Einrichtung selbst entsprechend, ab von dem semitischen Wort für Grab (syrisch k^{e}bôrâ; hebr. keber; gräzisiert κιβούριν). Es ist in der Tat auffallend, daß noch Ende des 6. Jh.s der Überbau am Altar der Petersbasilika in Rom als ciborium sepulcri bezeichnet ist (Braun, a. a. O. II 190). — Einen Altarhochbau schuf erst die romanische Zeit im Retabelaltar, so genannt von dem Retrotabulum (Rückwand), dem in einer aus Holz, Stein oder Metall gefertigten, zuweilen mit Seitenflügeln versehenen und gewöhnlich mit Bildwerk geschmückten Wand bestehenden Altaraufsatz. Die Gotik knüpft an den Retabelaltar an. Der Altaraufsatz wird zum Mittelschrein (Bilderschrein), der sich auf einer Stufe (Piedrella, Predella) erhebt und später in der architektonisch gestalteten Bekrönung einen würdigen Abschluß erhält. An den Seiten des Mittelschreins, welcher gewöhnlich Heiligenfiguren, aber auch Gemälde enthält, befinden sich zwei, oft mehrere buchartig aufgeschlagene Flügel, die gleichfalls mit Bildwerk oder Reliefs geziert sind. Die Gliederung des gotischen Altars behielt man noch lange bei, als die Detailformen schon längst die der Renaissance waren. Eine Schöpfung der Renaissance ist der häufig in mehrere Stockwerke gegliederte, mit Säulen flankierte Hochbau, dessen Mittelpunkt ein großes Ölgemälde (Altarblatt) bildet. Zu einer einheitlichen, die Vertikale betonenden Auffassung dieses Hochbaues gelangte erst das Barock. Die Stilperiode des Rokoko hielt unter üppigster Entfaltung des ihr innewohnenden Dekorationstriebes an dieser Grundform fest, verflüchtete aber nicht selten den Hochbau zu einem das Altarblatt umsäumenden Rahmen. In der Zeit des Klassizismus trat eine gewisse Ernüchterung ein in der Bevorzugung der geraden Linie, der glatten Säulen und der einfacheren Bekrönung.

3. Altarrichtung. Altarstufen. Altarschranken. — Bis etwa zum Ende des 1. Jahrtausends zelebrierte der Bischof (Priester), vom Schiff her gesehen, hinter dem Altare mit Blickrichtung zum Volke. In der Anlage der Altäre in den wichtigsten römischen Basiliken (z. B. Lateran, S. Clemente) spricht sich noch heute diese Tatsache aus, desgleichen erklären sich aus ihr manche Eigentümlichkeiten im Ritus celebrandi Missam (IV 2 mit V 1), vor allem die Lage des cornu Evangelii (auf der vornehmeren Seite, d. i. rechts, heute links) und jene des cornu Epistolae (auf der wenig vornehmeren Seite, d. i. links, heute rechts). Nachdem der Zelebrant seinen Platz vor dem Altare erhalten hatte, konnte der Altar an die Apsiswand verlegt, eine Retabel angebracht und schließlich Leuchter und Kruzifix auf den Altar gestellt werden (§ 19, 3). Freilich war nun der freie Blick der Gemeinde auf die heilige Handlung wie ehedem nicht mehr möglich. — Altarstufen (wohl zu unterscheiden von den Stufen, die zum Altarraum, zur Apsis führen), im Orient noch heute unbekannt, treten erst im 10. Jh. auf. Sie erleichtern dem Volke den Blick auf die Vorgänge am Altar, weisen auf die erhöhte Bedeutung des Priestertums auch äußerlich hin, sind aber gleichwohl nicht ausdrücklich vorgeschrieben, sondern durch anderweitige liturgische Bestimmungen (Rit. celebr. III, 1; Caer. Ep. 1, c. 12, n. 16) nur vorausgesetzt. — Den Altar und Altarraum vom Laienraum durch Schranken (cancelli) zu trennen, entspricht gleichfalls der katholischen Auffassung vom besonderen Priestertum und war im Orient schon zur Zeit Konstantins d. Gr. (Euseb., HE 10, c. 4), im Abendland etwas später üblich geworden. Hier waren sie so niedrig gehalten, daß man an ihnen die Kommunion austeilen konnte (Kommunion- oder Speisgitter). In Stiften und Klöstern entwickelten sie sich seit dem 12. Jh. vielfach zu einem Emporenaufbau zwischen dem Chor, der „Herren"-Kirche (f. Chorgottesdienst), und dem Langhaus, der „Leute"-Kirche (f. Volksgottesdienst). Dieser sog. Lettner erinnert in seinem Äußeren an die Bilderwand (Ikonostase) des griechischen Ritus; doch hat diese einen anderen Zweck, nämlich den Altar- vom Laienraum zu scheiden.

4. Bedeutung und Symbolik des Altars. — Der Altar war schon für die alte Christenheit etwas überaus Verehrungswürdiges, ja der heiligste Ort der Kirche: Er ist „heilig", „hochheilig", „schauererregend", „das Allerheiligste" („Sacramenti donatrix mensa": Prudentius, † nach 405, Peristephanon XI 171; PL 60, 549); ihm gilt die erste Ehrerbietung bei Beginn der hl. Meßfeier. Nur Kleriker dürfen den Altarraum betreten; man darf dem Altar nicht den Rücken kehren; Ungetaufte dürfen ihn nicht berühren; der Altar ist Asylstätte; man

ehrt ihn durch einen Kuß. Im kirchlichen Rechts- und Andachtsleben des MA spielt der Altar eine bedeutsame Rolle (bei Eid, Gelübde, Oblation, Verpflichtungsgeschäften, Schwertweihe u. dgl.). — Die Heiligkeit des Altars wird im Osten und Westen spätestens seit der 1. Hälfte des 4. Jh.s durch eine förmliche Weihe begründet bzw. bekräftigt; die Art und Weise derselben unterliegt einer längeren, nach Ort und Zeit verschiedenen Entwicklung. — Es ist anzunehmen, daß schon nach altchristlicher Überzeugung Engel als Hüter am Altare stehen (vgl. Joh. Moschus, † 619, Pratum spirit. IV 10, PG 87, 3, 2856 2860); diese Vorstellung würde einen Ausfluß und zugleich eine Verstärkung der Heiligkeit des Altares bedeuten. Nach einer schon im 4. Jh. bezeugten Auffassung ist im Altar das Symbol Christi zu erblicken (vgl. die Ansprache bei der Subdiakonatsweihe). — Diese ganze Stellung des Altares im kirchlichen und liturgischen Bewußtsein macht die strengen Bestimmungen über Gültigkeit und Verlust der Consecratio altaris verständlich (CIC c. 1197 ss.).

§ 19. Ausstattung des Altars

Literatur: Frz. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt, Freiburg i. Br. 1908 — J. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg i. Br. ²1924. — Ders., Der christliche Altar, 2 Bde., München 1924. — Hdb I 353—375. — L. Bauer, Der Altar und seine Ausstattung nach Anordnung und Auffassung der Kirche, in Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 5 (1928) 130/58. — F. X. Hecht, Die Stellung des Altars im Kirchenraum, in LZ 3 (1930/31) 278/86. — L. Köster, De custodia Sanctissimae Eucharistiae Disquisitio historico-iuridica, Rom 1940.

1. Altarlinnen. Korporale und Palla. — Nach altkirchlicher Gewohnheit ist der Altar mit weißen Linnentüchern bedeckt, deren Zahl seit Pius V. das MR (Rubr. gen. tit. XX) auf drei festsetzt. Diese Vorschrift, aus Gründen der Ehrerbietung gegen die heiligen Geheimnisse und aus Erwägungen der Zweckmäßigkeit (beim Verschütten des Kelches) gegeben, erhielt eine Stütze durch die ansprechende Symbolik, welche ihr eignet. Unter der Voraussetzung, daß der Altar Christus den Herrn darstellt, werden die Altartücher auf die Glieder des mystischen Leibes Christi bezogen (Ansprache bei der Subdiakonatsweihe). Wie das Linnen seine blendende Weiße erst nach langer Bearbeitung erhält, nachdem es von der Erde gewonnen, so müssen auch die Glieder Christi durch die mannigfachen Leiden und Prüfungen dieses Erdenlebens hindurchgehen, bis sie zur himmlischen Verklärung gelangen (Dur. l. 4, c. 29, n. 3). — Zu den Altartüchern gehört seinem Ursprung und seiner

jetzigen Verwendung nach auch das Korporale (von corpus = Leib, weil mit dem Leib des Herrn in Berührung kommend) mit der aus ihm hervorgegangenen Palla. Das Korporale hatte als Altarumhüllung ehedem die ganze Mensa des Altars und den Kelch zu bedecken. Der den Kelch bedeckende Teil des Korporale wurde vereinzelt schon im 12. Jh. der Bequemlichkeit halber durch ein eigenes, zusammengefaltetes Korporale ersetzt, an dessen Stelle unsere heutige Palla, ein quadratisches Stück Linnen, häufig aus zwei zusammengenähten, in der Mitte durch Pappe gesteiften Linnenstücken bestehend, getreten ist. Korporale und Palla, die aus weißem Linnen hergestellt sein müssen, bedürfen der kirchlichen Segnung, die der Bischof oder unter gewissen Voraussetzungen (c. 1304) auch der einfache Priester vornimmt.

Schon Origenes setzt einen ornatus des Altares voraus und die der ersten Hälfte des 3. Jh.s angehörenden gnostischen Thomasakten (ed. Bonnet 35), welche hierin nur den katholischen Gebrauch bezeugen, erwähnen die Bedeckung des Altars mit Linnen. — Die Zahl der Tücher war verschieden (zwei bis vier), erst im 15. Jh. erwähnt der Ordo Burchards von Straßburg deren drei als römischen Brauch. — Ein gewachstes Linnen unmittelbar auf den Altar zu legen, ist nur für den Tag der Altarweihe vorgeschrieben. — Jedenfalls schon seit dem späteren MA ist es Brauch, den Altar außerhalb der liturgischen Funktionen mit einem besonderen Tuche, dem sog. Vespertuch, zu bedecken, das in einzelnen Diözesen ausdrücklich vorgeschrieben, vom Caer. Ep. (2. c. 1, n. 13) aber vorausgesetzt ist. — Der Beziehung der Altartücher und des Korporale auf die Leichentücher des Herrn begegnet man schon in einer angeblichen Konstitution des Papstes Silvester (LP I 171): „Er bestimmte, daß das Opfer des Altars nicht auf Seide oder farbigem Tuche, sondern auf Linnen, das aus der Erde gewonnen wird, gefeiert werde, wie auch der Leib des Herrn in einem reinen Linnentuch begraben wurde." Der wahre Grund ist der, daß nach alter Anschauung vom Tiere gewonnene Stoffe den Tod versinnbilden. — Eine Segnung der Altartücher und des Korporale enthält zuerst das Gel. (134).

2. Antependium. — Das MR (Rubr. gen. tit. XX) schreibt vor, daß der Altar an der Vorderseite mit einem womöglich der Tagesfarbe entsprechenden Tuche, dem aus der Vorderseite der einstigen Altarumhüllung hervorgegangenen und seit dem ausgehenden MA so genannten Antependium, versehen sei. Diese Bestimmung gilt sicherlich nur in dem Falle, daß die Außenflächen des Altarkörpers (stipes) keinerlei künstlerischen Schmuck aufweisen. Letzteren Fall hat ohne Zweifel auch die weitere Bestimmung des MR, daß das oberste Altartuch seitlich bis zur Erde herabreiche, im Auge. Antependien erscheinen bereits auf den ravennatischen Mosaiken des 6. Jh.s.

3. Altarkreuz und Altarleuchter. — Um den Altar als die Stätte des sich unblutig erneuernden Kreuzesopfers zu charakteri-

sieren und Priester und Volk zum liebevollen Gedächtnis des leidenden Erlösers zu entflammen, ist verordnet (Rubr. gen. tit. XX), daß auf dem Altar ein Kreuz mit dem Bilde des Gekreuzigten von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es sowohl vom Priester als auch vom Volke gesehen werden kann (Decr. auth. n. 2621). Die Leuchter erscheinen erst seit Beginn des 2. Jahrtausends auf dem Altar (s. § 18, 3), das Kruzifix etwa im 13. Jh. Die Ausstattung mit diesem hängt wohl zusammen einerseits mit der für die Gebetsostung erforderlichen Wegwendung des Priesters bei der Zelebration vom Volk (außerhalb Roms, um 1000) und der daraus sich ergebenden Zurückschiebung des Altars an die Apsiswand und andererseits mit der gesteigerten Verehrung des leidenden Herrn. Vielleicht kann das Altarkreuz seinen Vorläufer in dem einst neben den Altar, später von seinem Schafte herabgenommenen und auf den Altar gestellten Kreuz der Stationsprozession erblicken, wie die sieben Leuchter beim Pontifikalamt zuerst als die neben dem Altar aufgestellten Leuchter der sieben Akoluthen erscheinen.

4. Kanontafeln und Meßpult. — Seit dem 16. Jh. ist bei der Messe eine Tafel mit einzelnen Meßgebeten in der Mitte des Altars zur Unterstützung des Gedächtnisses des Priesters aufgestellt, die beiden seitlichen Tafeln kommen erst seit dem 16. (Tafel mit dem Schlußev.) bzw. 17. Jh. (Epistelseitetafel) in Aufnahme. Da die mittlere, welche als „Tabella Secretarum" allein vorgeschrieben ist, Gebete aus dem Kanon und den Offertoriumsgebeten (Canon minor) enthält, wurde dafür die Bezeichnung „Kanontafel" üblich. — Zur Schonung der oft kostbaren Einbanddecken des Meßbuches, aber auch zur Erleichterung des Lesens pflegte man, allgemein seit dem 13. Jh., dasselbe auf ein Kissen zu legen, das seit dem Ausgang des Mittelalters meist durch das bequemere Meßpult ersetzt ist.

5. Tabernakel. — Ein fest mit dem Altar verbundener Tabernakel ist erst in neuerer Zeit allgemein in der Kirche eingeführt worden. Im christlichen Altertum pflegte man die hl. Eucharistie meist nicht aufzubewahren, sondern lediglich für die Schwerkranken einige Partikeln im Sekretarium (Sakristei) oder sonst an einem unbeachteten Orte niederzulegen; im MA geschah dies in einem seitlich oder rückwärts des Altars angebrachten Wandschrank. Die spätere Gotik hat bei uns in Deutschland zu diesem Zwecke die herrlichen Sakramentshäuschen geschaffen. Schon im 10. Jh. ergehen indes kirchliche Bestimmungen, das Gefäß mit dem heiligsten Sakrament, das in Frankreich und England häufig über dem Altar, nicht selten in einer sog. eucharistischen Taube (erst im 11. Jh. nachweisbar, in den Consuetudines Cluniacenses) schwebend angebracht wurde, auf den Altar selbst zu stellen. Förderlich für die Ent-

wicklung eines festen Tabernakels wurde die Bestimmung des 4. Laterankonzils (1215), das heiligste Sakrament unter sicherem Verschluß zu halten. Doch erst das RR konnte mit der Forderung eines fest mit dem Altar verbundenen Tabernakels durchdringen. Der Kunstperiode des späteren Barock, insbesondere des Rokoko, gelang es, in herrlichen Schöpfungen den Tabernakel mit dem Altar zu einer den Aufbewahrungsort der Eucharistie als Zentrum des Altarhochbaus betonenden künstlerischen Einheit zu verschmelzen. Der Tabernakel muß jetzt regelmäßig sich auf dem Hauptaltar der Kirche befinden, nur in Dom-, Kollegiat- und Klosterkirchen erscheint es wegen des Chordienstes angebracht, einen andern Altar dafür zu wählen (c. 1268). Wenigstens e i n e Lampe muß vor dem Tabernakel Tag und Nacht brennen (c. 1271), wie schon seit dem 13. Jh. vielfach die Synoden bestimmen, um die Gläubigen an die Gegenwart des Lichtes der Welt zu erinnern.

a) Die Aufbewahrung der Eucharistie in einem Nebenraum der Kirche ist bezeugt durch AK (VIII 13); die dem Ende des ersten Jahrtausends angehörende, Leo IV. (847—855) zugeschriebene Admonitio synodalis und Regino von Prüm († 915; De synodalibus causis: PL 132, 87) ordnen sie auf dem Altar an.

b) In Italien ist es seit dem 15. Jh. Brauch, den Tabernakel mit einem zeltartig darüber gebreiteten Vorhang (conopeum. κωνωπεῖον, ursprünglich = Mückennetz) zu verzieren. Obwohl vom RR (tit. IV, c. 1, n. 6) und nach dessen Vorgang von vielen Diözesanritualien vorgeschrieben, hat das Konopeum außerhalb Italiens nur wenig Verbreitung gefunden.

c) Da nach kirchlicher Vorschrift die Monstranz bei der feierlichen Aussetzung auf einen Thron und unter einen Baldachin zu stellen ist, konstruierte man, um bei häufiger Exposition nicht jedesmals den Baldachin von neuem aufstellen zu müssen, einen aus zwei übereinander liegenden Stockwerken bestehenden Doppeltabernakel, welcher oben durch den fixen Baldachin gebildet ist. Eine neuere Entscheidung der S. R. C. (27. Mai 1911, Decr. auth. 4268) gibt indes einem beweglichen Thron mit Baldachin den Vorzug.

§ 20. Der bischöfliche Thron. — Chorgestühl. — Der Beichtstuhl

L i t e r a t u r : Hdb. I 376—381. — Vgl. auch Literatur zu § 11 (Sitzen). — J. S a u e r, Bischofsstuhl, in LThK II 379 f. — J. B r a u n, Chorstühle, ebd. 898 f. — B. K u r t s c h e i d, Beichtstuhl, ebd. 107. — J u n g m a n n, Die lateinischen Bußriten, a.a.O., öfter. — F. J. D ö l g e r, Ante absidem. Der Platz des Büßers beim Akt der Rekonziliation, in AC 6 (1940/50) 196/201. — RAC II 129 f.: Bema (A. M. S c h n e i d e r). — E. S t o m m e l, Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, in MThZ 3 (1952) 17/32.

1. Bischofsstuhl. — Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nach dem Altar der Sitz (cathedra, thronus) des Bischofs. Die Cathedra ist seit alters Symbol der bischöflichen Autorität und der mit dem Bischofsamt verbundenen Rechte; aus dieser Auffassung sind die Feierlichkeit der Inthronisation des Papstes bzw. des Bischofs (ursprünglich am Weihetage) sowie gewisse kirchliche Vorschriften über die Benützung der Cathedra durch andere hohe Kleriker als den eigentlichen Inhaber zu verstehen. Der Bischofsstuhl hatte, wie jetzt noch eine Reihe älterer Basiliken zeigen, bis ins 11. Jh. seine Stelle hinter dem eines Hochbaues damals entbehrenden Altar in der Mitte der Apsiswand, später, als sich der Altarhochbau entwickelte, an der Evangelienseite, nahe beim Hochaltar (vgl. schon OR II n. 2 s.). Bis zum 4. Jh. erscheint die Cathedra als Lehrstuhl des Vaters, Hirten und Lehrers der Gemeinde. Seit dem 4. Jh. gewinnt sie durch Hinzufügung von Baldachin (RAC I 1153) und Stufen Aussehen und Charakter eines Thrones. Anlaß zu solcher Veränderung gab die Angleichung der Stellung der Bischöfe an jene der hohen staatlichen Rangstufen.

Wenn sich der Bischof seines Thrones nicht bedienen darf, z. B. bei Anwesenheit eines Kardinals, gebrauchte er das Faldistorium (= Faltstuhl, weil ehedem zum Zusammenklappen eingerichtet), einen Stuhl mit vier kreuzweise übereinander gelegten Füßen. Das Faldistorium findet auch als Betstuhl (genuflexorium) Verwendung.

2. Chorgestühl. — Die Sitze des Klerus befanden sich in alter Zeit (AK II 57) in der Apsis, im Halbkreis zu beiden Seiten um die bischöfliche Cathedra gruppiert. Das MA rückte sie ins Presbyterium vor und schuf aus den ehedem einfachen Sitzen das oft prachtvollen künstlerischen Schmuck aufweisende Chorgestühl. — Ähnlichen Ursprungs sind die Sitze (Sedilien) für den amtierenden Priester und seine Assistenz, die sich auf der Epistelseite befinden. Auch sie erhielten im MA künstlerische Ausstattung, waren mit Lehnen und zuweilen auch mit Baldachinen versehen. Jetzt bestehen vorschriftsgemäß (Caer. Ep. 1, c. 12, n. 22) diese Sitze nur aus einer länglichen, mit einem Teppich oder Tuch bedeckten Bank.

3. Beichtstuhl. — Die Zulassung zur öffentlichen Buße geschah ursprünglich im Vorraum der Kirche oder in der Kirche, aber dann nahe an der Türe. Die Rekonziliation selbst vollzog sich in alter Zeit auf den zur Apsis hinaufführenden Stufen; der Bischof saß dabei auf seiner Cathreda oder einer eigenen Sedes confessionalis. Beim Zurücktreten der öffentlichen und dem Allgemeinwerden der Privatbuße beichtete man anfangs wohl in der Wohnung des Priesters und kam nur

zur Rekonziliation in die Kirche vor den Altar (Confiteor-Formeln!). Seit etwa 1000 verlegte man aber auch die Beichte in die Kirche, seit dem 13. Jh. ward dies mehr und mehr strenge Vorschrift. Die Sedes confessionalis dürfte an den Chorschranken gewesen sein. Beichtsitze an den Kirchenwänden erscheinen erstmals im 14. Jh. in Pisa. Für die spätere Ausgestaltung derselben zu unseren jetzigen Beichtstühlen (vorne offen, seitliche Gitterfenster) wurden die vom RR übernommenen Vorschriften des hl. Karl Borromäus von 1565 vorbildlich. In den nördlichen Ländern drang die Einrichtung nur langsam durch, in Frankreich erst seit dem 17. Jh. (vgl. CIC cc. 908/10).

§ 21. Kanzel. — Taufstein. — Weihwasserbecken

Literatur: Hdb. I 382—387. — J. Braun, Kanzel, in LThK V 792 f. — Von den Darstellungen der Geschichte der Predigt vgl. G. R. Owst, Preaching in Mediaeval England, Cambridge 1926. — F. J. Dölger, Kaiser Theodosius der Große und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Meßliturgie, in AC I (1929) 54/65. — Ders., in AC 2 (1930) 252/57; AC 4 (1934) 153/97 u. 288; AC 5 (1936) 293/95. — K. Schneider, Achteck, Achtzahl, in RAC I 72/74 u. 79/81. — A. M. Schneider, Ambon, in RAC I 363/5. — F. W. Deichmann, Baptisterium, in RAC I 1157/67. — L. De Bruyne, La décoration des baptistères paléochrétiens, in Misc. Mohlberg I, 189/220 (mit reichen Literaturangaben). — (s. unten § 59, 3).

1. Kanzel. — Die Bischöfe des Altertums, welchen für gewöhnlich die regelmäßige Verkündigung des göttlichen Wortes oblag, pflegten von ihrem in der Apsis befindlichen Sitze aus zu predigen. Schon vom 4. Jh. ab predigte man (z. B. Chrysostomus; vgl. Sokrates, HE 6, c. 5) auch vom Ambo (von ἀναβαίνειν = hinaufsteigen) aus, einer kleinen, meist an den Chorschranken angebrachten Bühne, auf welcher auch während des Gottesdienstes die Lesungen vorgenommen wurden. So blieb es noch in der ersten Hälfte des MA. Erst im späteren MA errichtete man für die Predigt eine besondere Stätte im Kirchenschiff, welche die Erinnerung, daß einst von den Altarschranken (cancelli) oder vom Lettner aus, der zuweilen an ihre Stelle trat, gepredigt wurde, in ihrem Namen Kanzel (suggestus, pulpitum) festgehalten hat. Die Kanzel wurde zunächst, namentlich in der Blütezeit der Bettelorden, als bewegliche, nicht gar selten im Freien (Friedhof!) aufgeschlagene Rednertribüne gebaut (so heute noch in manchen Kirchen des Südens), erst seit dem 15. Jh. erhält sie einen festen Standort. Gegen Ende des MA zur Verstärkung der Tonwirkung auch mit einem Schall-

deckel versehen, erhob sie sich anfänglich, an einen Pfeiler des Schiffes gelehnt, auf einer Säule oder einem festgebauten Sockel. Zuweilen schon in der Zeit der Renaissance, regelmäßig aber im Barock wurde es üblich, die Kanzel ohne stützendes architektonisches Glied an einem Pfeiler oder an der Kirchenwand anzubringen.

2. Taufstein. — Die fortschreitende Ausgestaltung des Taufritus und die hohe Bedeutung der Taufe führen wohl mindestens schon im 3. Jh. zur Trennung des Taufraumes und weiterer mit der Taufe in Zusammenhang stehender Räume (wie des Consignatoriums) von den für die eucharistische Gemeindefeier bestimmten Örtlichkeiten und zur Ausbildung eigener Taufkirchen; diese erscheinen freilich nicht als selbständige Sakralbauten, sondern nur in Verbindung mit einer Bischofs- bzw. Gemeindekirche. Häufig stehen sie dabei als Anbauten der letzteren in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr. Die Raumform ist mitbestimmt durch Lage und Größe des eigentlichen Taufbeckens; das will sagen: Die Taufkirchen sind meist von zentraler, in der Regel oktogoner Anlage, in deren Mitte sich der ebenfalls meist acht- oder sechseckige Taufbrunnen (Piscina; Fons baptismalis) befand, ein in den Boden eingelassenes Bassin aus Stein, zu welchem man auf Stufen hinabstieg. Für die seit dem 6. Jh. allmählich Regel werdende Kindertaufe waren Taufbrunnen mit Stufen nicht mehr benötigt. An ihre Stelle traten steinerne oder metallene Taufbecken, auf welche der Name Baptisterium (Fons baptismalis) überging. Dieselben waren, solange man durch Untertauchen taufte, ziemlich groß, kufen- oder tonnenförmig, erhielten aber, als die Taufe durch Übergießen Regel wurde, kleineren Umfang und besonders in der Gotik meist die Pokalform. Da seit der Mitte des 13. Jh.s die Synoden wiederholt einschärfen, das Taufwasser unter Verschluß zu halten, wurde der Taufstein mit einem künstlerisch gearbeiteten Deckel versehen. Im Gegensatz zur älteren Übung, in welcher die Bedeutung der Taufe sich eindrucksvoll kundgab, ist der Taufstein längst zum bloßen Taufwasserbehälter herabgesunken, so daß zur Vornahme der Taufe eine besondere Schüssel mit Taufschale benötigt wird. Wenn auch Taufschüssel und Taufschale mitunter schöne, künstlerisch wertvolle Gestaltungen erfahren haben, erscheint doch eine wieder engere Verbindung von Taufe und Taufstein erstrebenswert. — Nach kirchlicher Vorschrift (RR tit. II, c. 1, n. 46) soll der wohlverschlossene Taufbrunnen an einem passenden Orte der Kirche, am besten in der Nähe des Eingangs, sich befinden und aus einem für Wasser nicht durchlässigen Material bestehen. Schranken sollen ihn umgeben und das Bild Johannes' des Täufers, dem die alten Taufkirchen geweiht waren, an ihm angebracht sein.

3. Weihwasserbecken. — Die Aufstellung von Weihwasserbecken in den Kirchen hängt mit der seit dem 9. Jh. immer häufiger werdenden, aus klösterlichem Brauchtum stammenden sonntäglichen Besprengung des Volkes mit Weihwasser zusammen. Die Besprengung durch den Priester, die man am Sonntag als Gnadenmittel empfing, ersetzte man an andern Tagen durch die Selbstbesprengung. Vielleicht hielt man es auch für angemessen, daß das Weihwasser, welches schon längst den Gläubigen in den Häusern zu Gebote stand, auch in der Kirche nicht fehlte. Die ältesten Weihwasserbecken sind aus der romanischen Zeit erhalten. Oft waren es nur Vertiefungen in der Kirchenwand oder dort angebrachte Schalen. Daneben gab es Kufen, die sich in ihrer weiteren Entwicklung an jene des Taufsteins anschlossen.

§ 22. Orgel und Glocken

Literatur: H. Otte, Glockenkunde, Leipzig ²1884. — H. Schmidt, Die Orgel unserer Zeit in Wort und Bild, München 1904. — H. Degering, Die Orgel, ihre Erfindung und ihre Geschichte bis zur Karolingerzeit, Münster i. W. 1905. — J. Baudot, Les cloches, Paris 1913. — K. Walter, Glockenkunde, Regensburg 1913. — W. Widmann, Die Orgel, Kempten 1923. — Chr. Mahrenholz, Die Orgelregister, ihre Geschichte und ihr Bau, Kassel 1929, ²1942. — Ders., Glockenkunde, Kassel 1949. — W. Ellerhorst, Handbuch der Orgelkunde, Einsiedeln (Schw.) 1936. — P. Smets, Die Orgelregister, ihr Klang und Gebrauch, Mainz 1948. — Hdb. I 237—239; 387—396.

1. Orgel. — Die alte Kirche pflegte den Kirchengesang ohne instrumentale Begleitung, ja sie lehnte (im Unterschied vom atl. Gottesdienst) die Verwendung von Musikinstrumenten bei ihrem Gottesdienst schroff ab (s. o. § 7). An diesem Standpunkt hat die Kirche, wenn auch in gemilderter Form, in gewissem Sinne bis heute festgehalten (vgl. MP Pius' X. Inter pastoralis officii vom 22. Nov. 1903: Decr. auth. VI. nr. 4121, nr. 15 ss., u. Const. Ap. Pius' XI. Divini cultus sanctitatem v. 6. Febr. 1929: AAS 21 [1929] 33/41, nr. VII s.). Eine Ausnahme unter den Musikinstrumenten macht die Orgel. Die Orgel (organum = ὄργανον, bei den LXX ein Instrument zur Begleitung des Gesanges) fehlt heute in beinahe keiner Kirche; nur in die päpstliche Kapelle hat sie ebensowenig wie in die Kirchen der Orientalen Eingang gefunden. In kirchlichem Gebrauch erscheint die Orgel zuerst zur Zeit der Karolinger; ihre technische Unvollkommenheit ließ sie aber bis gegen Ende des MA nur langsam Verbreitung finden. Mit ihrer seit der zweiten Hälfte des 15. Jh.s stetig zunehmenden Vervollkommnung erlangte die Orgel all-

mählich jene Bedeutung, die sie jetzt im Gottesdienste behauptet. Ihr Platz war anfänglich im Presbyterium oder auf dem Lettner, der größere Umfang aber, den sie namentlich seit dem 16. Jh. erhielt, nötigte zur Erbauung einer besonderen Orgeltribüne, des heutigen Musikchors.

Schon im christlichen Altertum wird ein unserer Orgel gleichkommendes Instrument erwähnt von Augustin (Enarr. in Ps 150, n. 7). In kirchlicher Verwendung trifft man die Orgel zuerst bei den Angelsachsen, wie aus den Gedichten Aldhelms, des Abtes von Malmesbury († 709; PL 89, 240), hervorgeht. Kaiser Konstantin Kopronymus schenkte 757 dem König Pippin eine Orgel, nach deren Muster man im Frankenreiche andere erbaute (vgl. Ambros, Geschichte der Musik II, 2. Aufl., 65 ff.).

2. Glocken. — Des Erzes zur Erzeugung eines Klanges sich zu bedienen, ist eine uralte, bei allen Völkern sich findende Gepflogenheit (vgl. Ex 28, 33). Die frühesten Nachrichten von einer kirchlichen Verwendung der Glocken (signum, campana) stammen aus dem 6. Jh., zunächst aus Gallien und Irland; den Liturgikern der Karolingerzeit ist die Glocke als kirchlicher Einrichtungsgegenstand bereits wohlbekannt. Die ältesten Glocken waren verhältnismäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Seit dem 11., besonders aber seit dem 14. und 15. Jh. goß man die Glocken in immer größeren Formen. Auch mehrte sich seit dem 12. Jh. die Zahl der Glocken an den einzelnen Kirchen in beträchtlichem Maße. In der Symbolik des MA (Dur. l. 1, c. 4, n. 3) gelten die Glocken als Sinnbilder der Prediger des Evangeliums, welche Auffassung auch in der kirchlichen Glockenweihe zum Ausdruck kommt.

Glocken im gottesdienstlichen Gebrauch sind erstmals zu Beginn des 6. Jh. in einem Brief des Diakons Ferrandus an den Abt Eugippius (Walter, Glockenkunde 25), ferner bei Gregor von Tours († 594; Hist. Franc. l. 3, c. 15) erwähnt. Die älteste erhaltene Glocke (7. Jh.) ist vielleicht die im Edinburger Museum aufbewahrte St. Fillan's Bell (Kraus, RE I 622). Diese Glocke war noch genietet. Doch schon Walafried Strabo (De exord. et incr. c. 5) unterscheidet zwischen Vasa fusilia (= gegossenen) und Vasa productilia (= geschmiedeten Glocken). — Im Orient ist an Stelle der Glocken sehr häufig das Semantron in Gebrauch, eine Platte aus Holz oder Metall, die, mittels eines hölzernen oder eisernen Hammers angeschlagen, einen weithin vernehmbaren Ton gibt (vgl. zu diesem Brauch beispielsweise die Anweisung in dem jüdisch-christlichen, apokryphen Buch „Die Schatzhöhle" c. 14, 11 ff.: P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Kirche, Augsburg 1928, 958). Vor Einführung der Glocken auch im Abendland (Amalar., De off. eccl. l. 4, c 21) verwendet, lebt es noch fort im klösterlichen Brauchtum mancher Orden (z. B. in den tabellae, Holzklappern, der Karmeliter) sowie in den hölzernen Klapperinstrumenten (crepitacula), die an Stelle der Glocken an den drei letzten Tagen der Karwoche die Gläubigen

zum Gottesdienste rufen. Die bei uns innerhalb der Kirche verwendeten kleinen Klappern sind dem römischen Ritus fremd. Dr. J. Eck erwähnt in seinem Pfarrbuch aus dem Jahre 1525 (hrsg. von J. Greving, Münster i. W. 1908) für die Kartage eine lignea campanula, ein hölzernes Glöckchen, an Stelle der gewöhnlichen Altarschellen.

3. Hauptstück. Die liturgischen Gefäße, Gewänder und Insignien

Literatur: Jos. Braun, Das christliche Altargerät, München 1932. — Hdb. I 396—408. — W. Schnyder, Acht Studien zur christlichen Altertumswissenschaft und zur Kirchengeschichte, Luzern 1937, 1/28. — RAC II 37/62: Becher (Th. Klauser - S. Grün).

§ 23. Der Kelch mit Zubehör

1. Kelch und Patene. — Unter den liturgischen Gefäßen sind die heiligsten jene, die bei der Feier des heiligen Opfers mit dem Leibe und Blute des Herrn in unmittelbare Berührung kommen: der Kelch und die Patene. Die wesentlichen Formen des Kelches, Schale (cuppa), Schaft mit Knauf (nodus) und Fuß (pes), sind seit dem frühen MA die gleichen wie noch gegenwärtig, nur je nach dem Einfluß der Stilperiode im einzelnen verschieden gestaltet. Als Ergänzung des Kelches dient ein zur Aufnahme der Hostie bestimmtes Tellerchen, die Patene (von πατάνη = flache Schüssel). Ehedem von großem Umfang, ragt sie jetzt nur wenig über den Rand des Kelches hinaus. Das Material des Kelches ist Gold, Silber (Rit. cel. tit. I, n. 1) oder Zinn (De defect. tit. X, n. 1). Der Becher des Kelches und die Innenseite der Patene müssen jedoch stets vergoldet sein. In älterer Zeit werden sogar Kelche aus Glas oder Holz erwähnt. Kelch und Patene bedürfen der bischöflichen Konsekration. Nur Klerikern oder solchen, welche diese Gefäße in Verwahrung haben, also Küstern (c. 1306 § 1), ist es gestattet, sie zu berühren. Die wahre Bedeutung des Kelches und der Patene beruht auf ihrer Verwendung beim heiligen Opfer; symbolisch gelten sie dem PR (De patenae et calicis consecr.) als neues Grab des Herrn (vgl. Hrabanus Maurus, De instit. cleric. l. 1, c. 33).

In seiner ältesten bekannten Gestalt erscheint der eucharistische Kelch mit Henkeln an beiden Seiten versehen, wie auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna (6. Jh.). Als Repräsentant des frühmittelalterlichen Kelches gilt der Tassilokelch in Kremsmünster (8. Jh.): der Fuß dieses Kelches reicht trichterförmig bis zum Knauf, der unmittelbar unter dem Becher ansetzt. Die Henkel sind beim Tassilokelch in Wegfall gekommen, finden sich aber zuweilen noch

bei Kelchen des 13. Jh.s. In der romanischen Zeit bildet sich allmählich der Schaft mit Knauf (nodus) in der Mitte selbständig aus, die Schale ist halbkugelförmig, der Fuß verliert die Trichterform. Die Gotik konstruiert Schaft und Fuß nach ihren geometrischen Stilgesetzen, der Vertikalschnitt des Bechers bildet einen Spitzbogen. Die Renaissance verändert nichts an der hergebrachten Gestalt des Kelches und verrät sich nur im Ornament. Eine freiere Behandlung beginnt erst in der Zeit des Barock und des Rokoko: der Becher schweift mit seinen Rändern nach außen aus, erhält häufig Tulpenform, Schaft und Fuß gestalten sich, namentlich im Rokoko, nicht selten zu unsymmetrisch getriebenem Buckelwerk. — Der seit Mitte des 19. Jh.s aufkommende Kommunionteller wurde 1876 durch einen Erlaß der Sakramentenkongregation anerkannt und 1929 von ihr in einer Instruktion förmlich vorgeschrieben (AAS 21 [1929] 631/39).

2. Meßkännchen. Schon in alter Zeit (Statuta eccl. antiqua, 5./6. Jh.) führten die Kännchen den Namen Urceoli, der noch jetzt im PR gebraucht wird. In den römischen Ordines heißen sie Amae oder Amulae, bei den mittelalterlichen Liturgikern tragen sie den im heutigen M üblichen Namen Ampullae. Vorschriftsgemäß (Rubr. gen. tit. XX) sind sie aus Glas, zulässig sind auch Kännchen aus Gold oder Silber und wohl auch aus Zinn. Zu den Kännchen gehört ein Teller oder kleines Becken (pelvicula) zur Händewaschung. Die Bischöfe und höheren Prälaten bedienen sich zur Händewaschung einer größeren Kanne und entsprechender Schüssel.

3. Kelchvelum. Bursa. Purifikatorium. — Den Kelch mit einem seidenen Tuche (velum) beim Gang zum Altare und während eines Teiles der Messe zu bedecken, ist erst seit dem 16. Jh. durch das pianische M allgemein üblich geworden. Nach dem Ordo Burchards von Straßburg zu Beginn des gleichen Jh.s trug man den Kelch in einem Säckchen an den Altar. Doch war es schon früher (13. Jh.) beim Hochamt Brauch, den Kelch auf dem Kredenztisch mit einem Tuche zu verhüllen. Es empfahl sich hierzu das sog. „Offertorium" (OR I n. 84), dessen sich der Diakon bediente, wenn er den Kelch an den Altar trug oder in die Höhe hielt. Zweck dieser Verhüllung ist, aus Ehrerbietung die heiligen Gefäße den Blicken möglichst zu entziehen. — Noch mehr tritt dies hervor bei der Bursa, einer viereckigen Tasche, in welcher das Korporale an den Altar getragen wird. Obwohl die Bursa im MA nicht unbekannt war, gab man doch damals den sorgsam ausgestatteten flachen Korporalienkästchen (capsae corporalium) bis ins 16. Jh. hinein den Vorzug. — Ein Tüchlein zum Trocknen des Kelches und Abwischen des Mundes (purificatorium), schon naturgemäß gefordert, erscheint im MA; eine allgemeine Vorschrift, sich seiner zu bedienen, gibt es erst seit dem 16. Jh.

§ 24. Ziborium und Monstranz. — Rauchfaß

Literatur: Hdb. I 402—407. L. Köster, De custodia Sanctissimae Eucharistiae, l. c. — J. Braun, Die Reliquiare, Freiburg i. Br. 1940. — C. Schneider, Acerra, in RAC I 63/66. — M. Andrieu, Aux origines du culte du Saint Sacrement. Reliquiaires et monstrances eucharistiques, in Anal. Bolland. (Mélanges P. Peeters 2) 68 (1950) 397/418.

1. Ziborium. — Zur Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes dienten im MA runde oder viereckige Büchschen (daher der offizielle Name pyxis). Die gegenwärtig übliche Kelchform des Ziboriums (jetzt = Speisekelch) tritt erst allmählich seit dem 13. Jh. auf. Über das Material, aus welchem das Ziborium hergestellt werden muß, bestimmt das RR (tit. IV c. 1, n. 5), es solle aus würdigem und haltbarem Stoff (Glas ausgeschlossen) verfertigt werden, das Ziborium in Bischofskirchen soll aus Gold und Silber sein (Caer. Ep. 2, c. 29, n. 2). Eine Vergoldung ist nicht notwendig. Die Pyxis zu benedizieren ist angemessen und entspricht der allgemeinen Übung. Die Segnung selbst kann vom Pfarrer oder Rector ecclesiae vorgenommen werden (c. 1304 n. 3). Mit einem Mäntelchen das Ziborium zu bedecken, war im MA nur üblich, wenn das heiligste Sakrament hängend aufbewahrt wurde. Jetzt ist es durch das RR allgemein vorgeschrieben.

2. Monstranz. — Monstranzen, d. h. Gefäße, in welchem die heilige Hostie den Gläubigen zur Anbetung gezeigt (daher monstrantia von monstrare = zeigen, ostensorium von ostendere, ebenfalls = zeigen) oder unverhüllt vor aller Augen in Prozession umhergetragen wird, gibt es, jedoch nur in der abendländischen Kirche, häufiger erst seit dem 14. Jh., wohl als eine Folge der durch das Fronleichnamsfest und die damit verbundene Prozession gesteigerten Verehrung der heiligen Eucharistie. Die ältesten Monstranzen, für welche die Reliquienmonstranzen zum Vorbild dienten, hatten die Form eines Turmes oder einer Kirchenfassade und waren mit einem Behälter aus Glas oder Kristall zur Aufnahme der Hostie versehen. Eine neue Form bietet erst die Barockzeit in der Sonnenmonstranz, bei welcher stilisierte, von der Mitte ausgehende Strahlen die Hostie umgeben. Nach dem Caer. Ep. 2, c. 33, n. 14 soll die Monstranz in Domkirchen aus Gold oder Silber hergestellt sein, im übrigen besteht keinerlei allgemeine Vorschrift. Eine Segnung der Monstranz oder der Lunula (d. h. des halbmondförmigen Trägers der Hostie, lunula = Möndchen) ist durch das RR (tit. VIII c. 23) vorgeschrieben.

3. Rauchfaß. — Zur Vornahme der Räucherung waren schon bei den antiken Völkern eigene Räuchergefäße (thuribulum, incensorium)

notwendig, die teils zum Stellen, teils zum Schwingen eingerichtet und in letzterem Falle mit Kettchen versehen waren. Beide Formen von Rauchfässern kamen auch in den Gebrauch der christlichen Kirche. Im Abendland stattete man das Rauchfaß bald mit einem aufziehbaren Deckel aus und erzielte damit jene Form desselben, die im wesentlichen durch alle Stilperioden sich erhalten hat. Auch der zum Räuchergefäß gehörende Weihrauchbehälter (acerra, später navicula = Schiffchen genannt) hat seine Vorgänger bereits in antiker Zeit. Die mittelalterlichen Liturgiker erklären durchgängig das Rauchfaß als Symbol des Fleisches Christi, aus welchem während seines Erdenlebens der Wohlgeruch versöhnender Gebete und guter Werke zu Gott emporstieg, und das zuletzt, Gott zum lieblichen Wohlgeruch, am Kreuze geopfert wurde. Ebenso kehrt in der mittelalterlichen Symbolik die Auffassung des Rauchfasses als Sinnbild des menschlichen Herzens wieder, das in Liebe glühend den Wohlgeruch des Gebetes Gott dem Herrn darbringt.

Schon Konstantin d. Gr. soll der Laterankirche zwei Räuchergefäße geschenkt haben (LP I 174). Das älteste Beispiel eines zum Stellen eingerichteten Räuchergefäßes aus christlicher Zeit ist im Museum zu Mannheim aufbewahrt, das älteste zum Schwingen erscheint auf einer orientalischen Trierer Elfenbeinskulptur (4. Jh.).

§ 25. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen

Literatur: J. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten, Köln 1898. — Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 2 Bde., Bonn 1859/66. — J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient, Freiburg i. Br. 1907. — Ders., Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg i. Br. ²1924. — Hdb. I 408—472.

1. Entstehung der liturgischen Gewänder. — Die liturgische Kleidung entstand aus der profanen antiken Gewandung, wie sie im 4. Jh. das Gemeingut der griechisch-römischen Kulturwelt geworden war. Erst als unter dem Einfluß der Mode die weltliche Kleidung andere Formen annahm und die Kirche konservativ an der überlieferten Gestalt festhielt, begann man profane und liturgische Kleidung, etwa seit dem 4./5. Jh., zu unterscheiden. Damit trat der Unterschied zwischen Klerus und Laien auch äußerlich mehr in die Erscheinung und wurde noch nachdrücklicher in der Karolingerzeit durch die sich hier mehrenden Bestimmungen über den Gebrauch der einzelnen liturgischen Gewänder betont. Auch waren die Beziehungen, die man damals

zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakralkleidung entdecken zu können glaubte, für die höhere Wertschätzung und reichere Ausstattung der letzteren von größtem Belang. Ausdrückliche, allgemein verpflichtende Vorschriften über Form und Schnitt der Kultgewandung sind nicht vorhanden, vielmehr spielt hier das kirchliche Herkommen eine entscheidende Rolle.

2. Liturgische Farben. — Wiewohl schon die altchristliche Zeit für die beiden wichtigsten liturgischen Gewänder, die Kasel (meist dunkel) und die Dalmatik (weiß und licht), einen gewissen Farbenunterschied kannte, so kann man doch eine eigentliche liturgische Farbenregel in schwachen Spuren erst im 9. Jh. entdecken, im 12. Jh. indes war in Rom bereits ein liturgischer Farbenkanon, zu gewissen Zeiten Paramente (von parare = bereiten oder schmücken, vgl. parura) von bestimmter Farbe zu gebrauchen, ausgebildet, welchen Innozenz III. (De sacr. alt. myst. l. 1, 65) bezeugt und erklärt. Die fünf liturgischen Farben, welche Innozenz III. kennt, sind: Weiß, Rot, Grün, Schwarz und Violett. Allgemein und in gleicher Verwendung sind sie, gegenüber der viel reicheren Farbenskala und sehr verschiedenartigen Farbenwertung der partikularen Kirchen (vgl. z. Beisp. J. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511 [Ref.-gesch. Stud. u. Texte 47/48], Münster i. W. 1926, 34, Anm. 43, für das Bistum Eichstätt), erst durch das M Pius' V. nach und nach gebräuchlich geworden.

Für den Brauch, an verschiedenen Tagen bestimmte Farben zu verwenden, waren ausschließlich symbolische Erwägungen maßgebend. Weiß an den Festen der Bekenner und Jungfrauen symbolisiert nach Innozenz III. Reinheit und Unschuld, an Ostern und Himmelfahrt erinnere es an die weißen Gewänder der Engelserscheinungen. Rot an den Festen der Apostel und Martyrer gemahnt an das Blut, das sie für Christus vergossen, an Pfingsten an die rotglühenden Feuerzungen, in deren Gestalt der Heilige Geist erschien. Schwarz erinnere an die Trauer bei Totenmessen, an die Bußtrauer im Advent und in der Quadragesima, zu welchen Zeiten man damals die schwarze Farbe trug. Grün gilt dem Papst als mittlere Farbe zwischen Weiß und Rot und eigne sich darum für solche Tage, welche weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße haben, darum besonders für die gewöhnlichen Sonntage. Violett bezeichnet er als Nebenfarbe für Schwarz. — Für den dritten Adventssonntag und den vierten Fastensonntag, an welchem Tage der Papst die Goldene Rose weiht, sind in Domkirchen Paramente von Rosenfarbe durch das Caer. Ep. (2, c. 13, n. 12, c. 20, n. 1) bestimmt. Die blaue und die gelbe Farbe, die im MA häufig Verwendung fanden, sind jetzt verboten. — Unsere übliche Farbensymbolik entspricht vielfach nicht dem Empfinden außereuropäischer Völker, möglicherweise ein Grund, sie aus missionarischem Interesse wieder wie früher freier zu gestalten.

3. Bedeutung und Symbolik der liturgischen Gewänder. — Durch die von der profanen abweichende Form stellt das Kultkleid seine Träger als durch die Ordination vom Volke verschieden, als geheiligte Amtspersonen und Mittler zwischen Gott und der Gemeinde dar. Die von den Mittelalterlichen angewendete Symbolik der Gewänder ist entweder eine typisch-dogmatische, welche in ihnen Beziehungen zur Person Jesu Christi sucht, oder eine dogmatisch-repräsentative, welche in ihnen Hinweise auf das in der Messe unblutig sich erneuernde Kreuzesopfer Christi erblickt. Von aktueller Bedeutung, weil sie in den seit dem 11. Jh. gebrauchten Gebeten bei Anlegung der Gewänder zum Ausdruck kommt, ist die moralisch-symbolische Erklärung, welche in den Gewändern jene Tugenden angedeutet sieht, die den Liturgen in seinem Leben schmücken sollen.

Von einer Segnung der liturgischen Gewänder konnte erst die Rede sein, als der Unterschied zwischen Kult- und Profankleidung vollkommen ausgebildet war. Im 9. Jh. muß diese Segnung schon längst Eingang gefunden gehabt haben, da Pseudo-Isidor (P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isid., Leipzig 1863, 183) sie bereits von Papst Stephan I. (254—257) eingeführt sein läßt. Aus dem 9. Jh. stammen auch die ältesten bekannten Benediktionsformulare. Die Segnung der Gewänder, die man als zur Weihe der Kirche gehörend betrachtete, galt lange Zeit als Vorrecht des Bischofs. Jetzt (c. 1304 n. 3) können sie auch Pfarrer und Rectores ecclesiae vornehmen. Vorgeschrieben ist sie nur für Schultertuch, Albe, Manipel, Stola und Meßgewand.

§ 26. Die liturgischen Untergewänder.

1. Schultertuch. — Im Schultertuch (humerale, amictus) lebt nicht etwa ein atl. Gewandstück (Ephod), sondern das antike Halstuch (focale, palliolum) fort, welches von allen Klassen der Bevölkerung getragen wurde. Als auszeichnendes liturgisches Kleidungsstück tritt es seit dem 9. Jh. im Frankenreich bei den höheren hierarchischen Graden auf, seit dem 11. stand es allenthalben selbst den niedern Klerikern zu. Das Humerale ist gegenwärtig ein viereckiges, mit Bändern versehenes, vorschriftsgemäß (Decr. auth. n. 2600) aus weißem Linnen hergestelltes und mit einem Kreuzchen in der Mitte (Rit. cel. I, 3) geschmücktes Tuch. Getragen wird das Schultertuch unter der Albe, indem es zuerst auf das Haupt und dann um den Hals gelegt wird. Ehedem blieb es auf dem Haupte, bis alle Gewänder angelegt waren, und wurde dann oder gar erst am Altare auf das Meßgewand herabgelassen; dieser spätmittelalterliche Brauch hat sich nur noch bei den älteren Orden erhalten. Bei dieser Anlegungsweise konnte und kann auch der obere Rand des Humerale

mit einem im MA oft sehr kostbar ausgestatteten Besatzstreifen (parura, aurifrisium) versehen werden. Da nach dieser Anlegungsweise das Schultertuch zunächst wie ein Helm das Haupt umgibt, faßt es auch seine im jetzigen Ankleidegebet zum Ausdruck kommende Symbolik als Helm des Heiles (1 Thess 5, 8) gegen die Anfechtungen des bösen Feindes auf. — Weil die Stimme ihren Sitz im Halse hat und dieser vom Humerale umgeben ist, so erscheint es auch als Symbol der Bezähmung der Stimme (Amalar., De eccl. off. 2, c. 17), eine Auffassung, welche in die Formel bei Übergabe des Humerale gelegentlich der Subdiakonatsweihe übergegangen ist.

2. Albe. — Die Albe (alba sc. tunica) entstand aus der bis an die Füße reichenden, mit langen Ärmeln versehenen Tunika, deren sich seit dem 3. Jh. auch die Männer bedienten. Die lange Tunika blieb liturgisches (und außerliturgisches) Kleid des Klerus auch dann, als man im gewöhnlichen Leben schon längst der kurzen Tunika den Vorzug eingeräumt hatte. Die Albe (albus = weiß) muß aus weißem Linnen hergestellt sein (Decr. auth. n. 2600). — Als Schmuck dienten ihr im MA Zierbesätze, die an den Ärmeln, am Kopfdurchlaß und am untern Saume, häufig nur als viereckige Besatzstücke, angebracht waren. Seit dem 17. Jh. traten an Stelle dieser oft reich und kunstvoll gestickten Paruren die Erzeugnisse der Spitzenindustrie. Die Albe symbolisiert die in der heiligmachenden Gnade durch das Blut des Lammes (Offb 7, 14) erworbene Reinheit der Seele, als deren Lohn die himmlische Verklärung winkt (Ankleidegebet).

3. Zingulum. — Zum Gürten und Schürzen der weiten Tunika war ein Gürtel (cingulum) benötigt, der in Rom stets, wie noch gegenwärtig, aus einem einfachen Bande oder einer gedrehten Schnur bestand, in außerrömischen Riten aber gerne zum Prunkgürtel gestaltet wurde. Das Zingulum kann aus Linnen oder Hanf, aber auch aus Seide angefertigt werden. Seine Farbe ist regelmäßig weiß, doch dürfen andersfarbige, mit der Farbe der Paramente übereinstimmende Gürtel getragen werden. Das Gebet, welches bei Anlegung des Gürtels gesprochen werden muß, faßt das Zingulum, weil es die Lenden, den Sitz der Begierlichkeit, einschnürt, als Symbol der Keuschheit auf.

4. Superpellizeum und Rochett. — Aus der Albe gingen das Superpellizeum und das Rochett hervor, welche im Deutschen mit dem gemeinsamen Namen Chorrock (weil beim Chorgebet getragen) bezeichnet werden. Das Superpellizeum ist eine ungegürtete Albe, die ehedem bis an die Füße reichte. Charakteristisch für dasselbe sind die weiten Ärmel. Da man es über die im Norden während des Chorgebets gern getragenen Pelzgewänder (vestes pelliceae, daher der Name) an-

zog, erwiesen sich weite Ärmel als notwendig und eine Gürtung als untunlich. Anfänglich nur beim Chordienst gebraucht, wurde es schon seit dem 14. Jh. das liturgische Gewand, dessen sich die Kleriker bei allen Funktionen bedienten, für welche nicht ausdrücklich die Albe vorgeschrieben war. Nach der bei der Übergabe des Superpellizeums gesprochenen Formel stimmt seine Symbolik mit jener der Albe im wesentlichen überein. — Das Rochett (rochettum = Rock) ist ein Chorrock mit engen Ärmeln. Im MA galt es außerhalb Roms als das eigentliche klerikale, aus der Alltagsalbe hervorgegangene Gewand, in Rom aber war es, wohl schon im 9. Jh., ein Gewand der Auszeichnung, das nur von bestimmten Geistlichen (jetzt nur von Bischöfen und höheren Prälaten) getragen zu werden pflegte. In Deutschland unterscheidet sich der gewöhnliche Chorrock der Geistlichen meist nicht vom Rochett.

Anmerkung: Almuzia und Mozzetta. — Im Zusammenhang mit dem Chordienst haben sich zwei weitere, doch nicht eigentlich liturgische Gewandstücke entwickelt, die Almuzia und Mozzetta. Die A. (auch Armutia, almutium; französ. aumusse; Namensherkunft ungeklärt), seit dem 12. Jh. bekannt, war ursprünglich eine Kopfbedeckung für die Kleriker beim Chorgebet in Form einer über die Ohren reichenden Mütze; später wurde sie ein offener oder geschlossener Schultermantel mit Kapuze. Stoff war Wolle, Seide oder, sehr häufig, Pelzwerk mit Saumtroddeln (aus Wieselschwänzen u. dgl.; vgl. etwa die Miniaturen des „Gundekarianum". Andrieu ORi I, 117 ss.). Heute ist es, soweit es da und dort überhaupt in Gebrauch ist, nur mehr ein auf dem linken Arm getragenes bzw. auf dem Chorpult ruhendes Abzeichen der Kanoniker. — Die M., ein mit einer kleinen Kapuze versehener, vor der Brust zugeknöpfter Schulterkragen, entstand im späteren MA, und zwar allem Anschein nach aus der A. Die M. ist Vorrecht des Papstes (rot bzw., in der Osterwoche, weiß; Stoff ist Seide), der Kardinäle (rot; in der Fastenzeit und bei Trauer violett, an den Sonntagen Gaudete und Laetare rosa), der Bischöfe und bestimmter höherer Prälaten, durch päpstliches Privileg auch der Glieder vieler Kanonikatskapitel.

§ 27. Die liturgische Oberkleidung.

1. Meßgewand. — Im Meßgewand (casula, planeta) lebt die Pänula (φαιλόνης) der Griechen und Römer noch heutzutage, wenn auch in veränderter Gestalt, fort. Die Pänula, anfänglich gern auf Reisen (2 Tim 4, 13) zum Schutze gegen die Unbill der Witterung gebraucht, kam schon im 3. Jh. als Obergewand auch im gewöhnlichen Verkehr zur Verwendung. Seine Gestalt war die eines ringsum geschlossenen, den Körper wie ein Hüttchen (=casula) umgebenden, nur mit einer Öffnung zum Durchstecken des Kopfes versehenen Mantels. Als Tracht der

Kleriker erscheint die Pänula bereits auf Darstellungen des beginnenden 5. Jh.s. Allmählich aber wurde sie zum auszeichnenden Priestergewand, dessen man sich bis ins 12. Jh. nicht bloß bei der Messe, sondern auch bei andern liturgischen Akten bediente. Zur heutigen, seit dem 17. Jh. aus zwei Stoffblättern bestehenden Form entwickelte sich die Casula dadurch, daß man vom 13. Jh. an begann, sie, um die Hände und Arme frei zu bekommen, seitlich zuzustutzen. Die Planeta muß aus Seide hergestellt sein (Decr. auth. n. 2769). Die Verzierung des Meßgewandes beschränkte sich im MA meist nur auf einen Besatz des Kopfdurchlasses und einen die Hauptnaht verdeckenden Vertikalstreifen, von welchem, namentlich außerhalb Italiens, zwei Streifen gegen die Schulter zu schräg anstiegen (sog. Gabelkreuz). Jetzt sind die Kaseln meist mit einem lateinischen Kreuze auf der Rückenseite geschmückt. — Weil die Casula über alle übrigen liturgischen Gewänder angezogen wird, erscheint sie im Ritus der Priesterweihe als Symbol der die Sünden bedeckenden Liebe (1 Petr 4, 8); weil wie ein Joch den Schultern aufliegend, gilt sie in den Ankleidegebeten vor der Messe als Sinnbild des sanften Joches des Herrn.

An bestimmten Tagen (Advents- und Fastenzeit usw.) bedienen sich die Leviten der Planeta, in Festhaltung des alten Brauches, wonach sie von allen Klerikern, auch den niedern, getragen zu werden pflegte. Im Unterschied vom priesterlichen Meßgewand ist jedoch die Planeta der Leviten gefaltet (Planeta plicata). Diese seitlich erfolgte Faltung hatte bei der früheren Form der Planeta, ähnlich wie schon bei den antiken Handwerkern usw., den Zweck, den Leviten die freiere Bewegung der Hände bei ihren mannigfachen Dienstverrichtungen zu sichern. Aber schon frühe (OR I n. 37) sollte dadurch der Levit und niedere Kleriker vom Priester unterschieden werden. Die Planeta wird auf zweifache Art gefaltet: entweder wird sie vorne aufgeschürzt oder als Ganzes zu einem Streifen zusammengelegt und schärpenartig getragen. An Stelle der auf letztere Art gefalteten Planeta ist fast allgemein eine breitere Stola, die sog. Stola latior, getreten.

2. Pluviale. — Das Pluviale (cappa = Rauchmantel, wörtlich Regenmantel) stammt nicht unmittelbar von der antiken Kleidung ab, sondern von einem Mantel, dessen man sich beim Chorgebet (cappa choralis) und bei Prozessionen bediente (10. Jh.). Von der Planeta, die ihm zum Vorbild diente, unterschied sich das Pluviale dadurch, daß es vorne aufgeschlitzt und mit einer Kapuze am Rücken versehen war. Aus dieser Kapuze entwickelte sich, als sie keinem praktischen Zwecke mehr zu dienen hatte, der anfänglich dreieckige, dann bogenförmige, meist mit einer Quaste versehene Schild. An der Brust wird der Rauchmantel zusammengehalten durch eine im MA häufig in herrlicher Goldschmiede-

arbeit hergestellte Schließe (Pectorale). Ein bestimmter Stoff ist für das Pluviale nicht vorgeschrieben, auch hat sich keine allgemein geltende Symbolik durchzusetzen gewußt.

Anmerkung: C a p p a m a g n a. — Mit dem Pluviale steht in genetischem Zusammenhang die C. m. Sie ist ein teilweise aufgeschlitzter Mantel mit langer Schleppe (cauda) und einer den ganzen Oberkörper verhüllenden (im Winter aus in der Regel weißem Pelzwerk bestehenden) Kapuze. Die C. m. ist aus der Cappa choralis, näherhin aus dem für den Winterdienst gestalteten Chormantel der Stiftsgeistlichen entstanden; in Brauch kam sie im ausgehenden MA. — Heute wird sie getragen von Kardinälen, Patriarchen, Bischöfen und einigen Gruppen höherer Prälaten, als Auszeichnung (aber in der Benützung beschränkt) auch von Kanonikern. Die Farbe des Gewandes selbst ist rot bei den Kardinälen, bei den übrigen Trägern violett. Eigentlichen liturgischen Charakter hat das Gewand nicht.

3. D a l m a t i k u n d T u n i c e l l a. — Die Dalmatik, ursprünglich identisch mit dem gleichnamigen profanen Gewand, welches im 2. Jh. in Rom auftaucht und in Dalmatien (daher der Name) seine Heimat haben soll (Isid., Etymol. l. 19, c. 22), wurde schon im 4. Jh. vom Papst und von den römischen Diakonen als privilegiertes Gewand getragen und als Auszeichnung an außerrömische Bischöfe und Diakone verliehen. Seit dem 9. Jh. gilt die Dalmatik ganz allgemein als Amtskleid der Diakone. Als Gewand der Auszeichnung wurde sie aber auch noch später an Priester und Äbte gegeben, die sich ihrer unter dem Meßgewand bedienten. Ursprünglich war die Dalmatik ein langes, weites, ungegürtetes, ringsum geschlossenes und mit weiten, kurzen Ärmeln versehenes Gewand. Später wurde sie verkürzt und zur Erleichterung des Anziehens seitlich aufgeschnitten (in Deutschland sogar die Ärmel). In alter Zeit regelmäßig von weißer Farbe, war sie mit roten Vertikalstreifen (den sog. c l a v i), die in den „Stäben" fortleben, geschmückt. — Das Amtskleid des Subdiakons war im römischen Ritus seit dem 9. Jh. die Tunicella. Sie unterscheidet sich gegenwärtig als „Levitengewand" nicht mehr von der Dalmatik. Ehedem aber, wie noch jetzt die bischöfliche Tunicella (Caer. Ep. 1., c. 10, n. 1), hatte sie längere und engere Ärmel. Die subdiakonale Tunicella ging aus der gewöhnlichen Tunika (Albe) hervor, die man mit Rücksicht auf die höhere Bedeutung des Subdiakons immer mehr der Dalmatik des Diakons, vor allem durch Unterlassung des Gürtens und durch die Verwendung feinerer Stoffe, gleichgestaltete. Weil ehedem von weißer Farbe, gelten die Levitengewänder, für welche kein bestimmter Stoff vorgeschrieben ist, in den kirchlichen Gebeten als Gewänder der Freude und als Symbol der mit der heiligmachenden Gnade verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit.

Die feierlich pontifizierenden Bischöfe tragen unter dem Meßgewand auch noch Dalmatik und Tunicella. Mit der Dalmatik unter der Pänula ist schon ein Bischof auf einem Fresko der Priszillakatakombe (3. Jh.; vgl. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel I) bekleidet, nach OR I n. 34 trägt der Papst auch die Dalmatica minor (linea) = Tunicella. Seit dem 12. Jh. bedienen sich die Bischöfe ganz allgemein beider Gewänder unter der Planeta, um damit zu bekunden, wie Durantis sagt (l. 3, c. 11, n. 4), daß sie alle Weihestufen in sich vereinen.

§ 28. Die liturgische Kopfbedeckung. — Liturgische Fußbekleidung und Handschuhe (Insignien)

Literatur: Außer der Literatur zum folgenden § vgl. B. Schwineköper, Der Handschuh in Recht, Ämterwesen, Brauch und Volksglauben (Neue Deutsche Forsch. Bd. 191, Abt. Matl. Gesch. Bd. 5), Berlin 1938.

1. Mitra. — Die (bischöfliche) Mitra ist aller Wahrscheinlichkeit nach abzuleiten aus dem „kamelaukion", einer Mütze, welche die staatlichen Würdenträger des (ost-)römischen Reiches (vgl. Darstellungen Cassiodors auf Miniaturen) als Auszeichnung trugen. Im Zuge der Angleichung der höheren kirchlichen Würdenträger an den Rang der staatlichen erhalten die ersteren die gleiche Kopfbedeckung. In der Tat finden wir unter dem Namen „camelaucum" in der 1. Hälfte des 8. Jh.s in Rom eine insignienhafte bischöfliche Kopfbedeckung (wohl in Form einer eng anliegenden Haube). In der 2. Hälfte des 8. Jh.s ist sie, unter dem Namen „phrygium" oder „mitra", kugelförmig gestaltet. Durch Hinzufügung eines oder mehrerer Kronreifen ist diese Form zur Tiara entwickelt. — Seit dem 11. Jh. wird die Mitra einzelnen Bischöfen und Äbten, mitunter selbst hochgestellten Laien (vgl. z. B. Reg. Greg. VII., ed. E. Caspar I n. 38, p. 60), als päpstliche Auszeichnung verliehen, galt aber schon im folgenden Jh. als eine den Bischöfen als solchen zustehende liturgische Kopfbedeckung. Die Mitra gebrauchen nach uralter Gepflogenheit außer den Bischöfen noch die Kardinäle, ferner die Äbte und höhere Geistliche auf Grund päpstlichen Privilegs. Auch der ja bischofsgleiche matl. Kaiser trägt sie. Der Stoff war ursprünglich wohl weißer Filz. Später wurde sie in der Mitte eingebuchtet, so daß die beiden Spitzen (cornua) entstehen konnten. Die beiden Bänder, die jetzt vom Rande der Mitra gegen den Rücken zu verlaufen, kommen im 12. Jh. in Nachahmung profaner Verzierungen auf. Das Gebet bei der Anlegung faßt die Mitra als Helm des Heiles auf; die spielende Symbolik des MA, welche in den beiden Spitzen die beiden Testamente erblickt, klingt noch nach im Gebet bei ihrer Übergabe. — Der Name Mitra wird in früherer Zeit auch für das weiße Taufhäubchen gebraucht.

Des Camelaucum ist zuerst gedacht in dem Bericht über den Einzug des Papstes Konstantin (708—715; LP I 390) in Konstantinopel. Unter Papst Leo IX. (1049—1054) erhielt zum ersten Mal (1049) ein auswärtiger Prälat, Erzbischof Eberhard von Trier, die Mitra als Auszeichnung (Hontheim, Hist. Trev. dipl. I 386); der erste Abt, welcher von Rom aus (1069) die Mitra empfing, war Egelsinus von Canterbury (Jaffé, Reg. 4249). — Die Mitra wurde im Laufe der Zeit kostbar ausgeschmückt und geradezu zum Prunkstück der Pontifikalkleidung gestaltet. Je nach dem Grade ihrer Kostbarkeit unterscheidet man jetzt eine Mitra pretiosa, Mitra auriphrygiata, Mitra simplex, deren Verwendung für die verschiedenen Funktionen und die einzelnen Teile der Messe und Vesper das PR und Caer. Ep. regelt. — Aus der Mitra entstand, wie schon bemerkt wurde, im Laufe des MA durch Hinzufügung einer, später dreier Kronen die päpstliche Tiara, deren sich aber der Papst nur auf dem Wege zum und vom Gottesdienst bedient.

2. Birett. — Gleich der Mitra der Bischöfe ist auch die liturgische Kopfbedeckung der Priester, das seit dem 14. Jh. so genannte Birett, anfänglich eine einfache Mütze (pileus) gewesen. Schon im 10. Jh. nachweisbar, erhielt der Pileus durch die behufs leichteren Anfassens zu Wülsten, später brettchenartigen Erhöhungen (cornua, apices) ausgebildeten Nähte seine jetzige Gestalt. Der Name „pileus" hat sich erhalten für das Scheitelkäppchen der Bischöfe und höheren Prälaten, das dieselben nachweisbar seit dem 14. Jh. als pileolus unter der Mitra tragen.

3. Bedeutung der Bedeckung und Enblößung des Hauptes. — Die liturgischen Vorschriften bestimmen die Entblößung des Hauptes gemäß den Worten des Apostels (1 Kor 11, 4) beim eigentlichen Gebet, ferner zum Zeichen der ehrfurchtsvollen Verehrung oder zur Bezeigung der Ehrerbietung gegen Höhere. Dagegen wird in der Regel das Haupt bedeckt, wenn es sich um Amtshandlungen vorwiegend autoritativer Natur handelt. Wenn der Bischof häufiger als der einfache Priester in der Liturgie bedeckten Hauptes erscheint, so kann dies damit erklärt werden, daß der Bischof hierdurch als Träger höherer übernatürlicher Machtvollkommenheit dargestellt werden soll.

4. Liturgische Fußbekleidung. — Den Bischöfen kommt, im Gegensatz zu den Priestern, bei der Meßfeier eine besondere Fußbekleidung zu, bestehend aus den Pontifikalstrümpfen (caligae, udones) und den Pontifikalschuhen (sandalia, campagi). Ursprünglich die Fußbekleidung der höheren weltlichen Würdenträger des kaiserlichen (byzantinischen) Hofes, erscheint der Campagus (und damit die Udones) bereits im 6. Jh. als Standesauszeichnung des Papstes und der römischen Kleriker, welche später, wohl infolge des Vordringens des römischen Ritus, auch von den übrigen Bischöfen angenommen wurde. Daß die

Verleihung solcher Fußbekleidung dem Bestreben entsprang, die höheren geistlichen Würdenträger (im besonderen auch den Papst) sozusagen in die höfische Rangordnung einzugliedern, zeigt, neben monumentalen Darstellungen (vgl. das Mosaik von S. Vitale in Ravenna, Chor), beispielhaft das Verfahren gegen Papst Martin I. in Konstantinopel 653 („Degradierung" durch Wegnahme bzw. Unbrauchbarmachung der Abzeichen, d. h. des Palliums bzw. der Schuhe: PL 129, 595). Seit dem 10. Jh. beginnen die Päpste diese ihnen zustehende Fußbekleidung ehrenhalber an Äbte und Priester zu verleihen. Die Sandalia, welche anfänglich eine den wirklichen Sandalen ähnliche Form aufwiesen, unterscheiden sich jetzt nur mehr durch Farbe und äußere Verzierung von gewöhnlichen Schuhen. Die Caligae (Pontifikalstrümpfe) sind in Deutschland meist außer Gebrauch gekommen. Die Fußbekleidung richtet sich nach der Tagesfarbe, bei Gelegenheiten, für welche die schwarze Farbe vorgeschrieben ist, bedient man sich des gewöhnlichen Schuhwerks. Im Anschluß an Is 52, 7 (vgl. Röm 10, 15): „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet", worauf das Gebet bei der Anlegung anspielt, wird der Bischof durch die auszeichnende Fußbekleidung als erster Verkündiger des göttlichen Wortes, als Träger der Lehrgewalt in seiner Diözese dargestellt.

5. Liturgische Handschuhe. — Die Handschuhe, soweit sie als liturgische Insignie dienen, sind außerliturgischen Ursprungs. Zwar gebrauchten Kleriker aus praktischen oder modischen Gründen beim Gottesdienst oder, besser, gelegentlich desselben schon länger Handschuhe (Frankreich, Deutschland, Italien); doch erst seit der Mitte des 10. Jh. werden die Handschuhe eine offiziell anerkannte bischöfliche Insignie durch feierliche Überreichung bei der Bischofsweihe (vgl. römisch-germanisches P von Mainz). Eine solche Einführung geht auf das Bestreben zurück, ein Gegenstück zur schon vorhandenen liturgischen Fußbekleidung zu schaffen und gleichzeitig die Gewandung des Bischofs immer glänzender und prunkvoller zu gestalten. Nachdem die liturgischen Handschuhe auch in Rom auf dem Weg des fränkisch-römischen Liturgieaustausches in Verwendung gekommen waren, wurden sie von den Päpsten wiederholt als Ehrenauszeichnung an Äbte und höhere Geistliche verliehen. In Umkehrung einer sonst öfter zu beobachtenden Entwicklung fand dann übrigens der Handschuh vom geistlichen Bereich in den weltlichen (Kaiser- und Königstracht!) Eingang. Verzierungen finden sich an den Pontifikalhandschuhen am Einschlupf, der später zur kostbar gestickten Stulpe ausgestaltet wurde, und auf dem Handrücken, in Gestalt von Zierplättchen aus Metall oder Zeug (circulus aureus, tasellus). Die Farbe der Handschuhe war bis ins 13. Jh. hinein weiß,

später der Tagesfarbe entsprechend. Nur schwarze liturgische Handschuhe sind jetzt außer Gebrauch gekommen. Wegen ihrer ehemals weißen Farbe erinnern die Handschuhe, die nur bei der Opferfeier vom Bischof getragen werden, an die Reinheit des neuen Menschen, die ihren Träger schmücken soll, damit sein Opfer Gott dem Herrn angenehm werde (Ankleidegebet).

§ 29. Weitere liturgische Insignien

Literatur: A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells, a. a. O. — Ders., Insignien und Tracht der römischen Kaiser, in Mitteil. des Deutsch. archäol. Instituts, Röm. Abt. 50 (1935) 1/158. — O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee, a. a. O. — AndrieuORi II 310 ff. — Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Bonner Akad. Reden 1), Krefeld [1949]; dort S. 31 weitere Literatur (vgl. JThSt N. S. 2 [1951] 125 f.).

1. Manipel. — Der Manipel (manipulus, mappula [Reg. S. Bened. c. 55], fano) diente ursprünglich in profaner Verwendung als Schweißtuch praktischen Zwecken, woran sich die Erinnerung am längsten in außerrömischen Kreisen erhalten hat, erscheint aber schon im 6. Jh. (LP I 171) als Ehrenornat, welcher nicht mehr, wie anfänglich, aus Linnen, sondern aus besseren Stoffen hergestellt ist. Wahrscheinlich ist letztere Art von Manipel hervorgegangen aus der Mappa, einem Etikettetüchlein, das höheren römischen Beamten als Auszeichnung zustand und dessen sie sich bei offiziellen Gelegenheiten, z. B. um den Beginn der Spiele anzuzeigen, bedienten. Noch im 9. Jh. war der Manipel ein wirkliches Tuch, doch schon bald darauf erscheint er als bloßer, der Stola nachgebildeter Zierstreifen, dessen vorgeschriebener Schmuck gegenwärtig in einem einfachen Kreuzchen besteht. Zuerst Insignie der Diakonen, gebührt er schon im 9. Jh. auch den Subdiakonen. Man trug ihn anfänglich in der Hand, seit dem 12. Jh. wird er am linken Vorderarm befestigt. Nach der symbolischen Deutung ist der Manipel Sinnbild der Mühsale des Erdenlebens (Erinnerung an das Schweißtuch) und der Verdienste (manipulus = Garbe), die man sich durch Geduld in der himmlischen Freude sichert (Ankleidegebet).

2. Stola. — Die Stola, im Osten schon im 4. Jh. als Abzeichen der niederen Kleriker bezeugt, ist ihrem Ursprunge nach Gegenstück zur Insignie tieferer Rangstufen der römischen Beamtenschaft. Klerikale Auszeichnung wurde sie im Zuge der Angleichung der geistlichen an die weltlichen Rangordnungen. Heute ist die Stola (stola, orarium) eine dem Diakon, Priester und Bischof zwar gemeinsame, doch insofern charakte-

ristische Insignie, als jeder dieser Weihegrade die Stola in anderer Weise trägt: der Diakon schärpenartig, auf der linken Schulter aufliegend, der Priester (wenn er die Albe trägt) vor der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken herab in zwei Parallelstreifen herabwallend. Bei ihrem ersten nachweisbaren Auftreten im abendländischen Gottesdienst (Beginn des 7. Jh.) besaß sie schon die Gestalt eines Streifens. Die Farbe der Stola, ehedem bei den Diakonen weiß, stimmt jetzt mit jener der übrigen Paramente überein. Bei der Priesterweihe erscheint die auf dem Nacken aufliegende Stola als Symbol des Joches des Herrn. Das Ankleidegebet knüpft an den Namen Stola an (= Prachtgewand; vgl. Lk 15, 22) und deutet sie als Symbol des durch den Sündenfall verlorenen, in Christus aber wieder erlangten Gewandes der heiligmachenden Gnade und der Unsterblichkeit.

a) Der Name Stola ist erst seit dem 13. Jh., zuerst im Norden aufkommend, allgemein geworden. Die ältere Bezeichnung, die noch jetzt bei der Priesterweihe erscheint, ist Orarium (= Mundtuch, von os der Mund, aber auch Halstuch).

b) Die Sitte, die Stola vor der Brust zu kreuzen, ist im 7. Jh. in Spanien nachweisbar. Ihre jetzt bei Priestern und Bischöfen verschiedene Anlegungsweise, wenn auch im MA erwähnt, ist erst durch das M Pius' V. und das Caer. Ep. überall angenommen worden. — Im griechischen Ritus muß der Diakon die Stola auf der linken Schulter auflegen und von da vorne und rückwärts herabfallen lassen. Das gleiche war anfänglich in außerrömischen Kirchen des Abendlandes Übung. In der römischen Kirche jedoch trug der Diakon die Stola stets unter der Dalmatik, nicht schärpenartig, sondern auf dem Nacken aufliegend. Seit dem 13. Jh. ist auch hier die für den Diakon jetzt vorgeschriebene Anlegungsweise eingeführt worden.

c) Die früheste Erwähnung des Orariums (Stola) als liturgischer Insignie geschieht im Orient in den Beschlüssen der Synode von Laodicea (Mitte des 4. Jh.), im Abendland in can. 28 und 40 des vierten Konzils von Toledo (633). Nach der kaum haltbaren Meinung J. Wilpert's (Die Gewandung der Christen 51 ff.), der zwischen dem Ursprung der priesterlichen und der diakonalen Stola unterscheidet, wäre die Stola nicht von Anfang an Insignie gewesen. Die priesterliche Stola geht nach ihm zurück auf ein Tuch zur Verhüllung der Blöße des Halses, die Stola des Diakons auf eine Art liturgische Serviette, deren sich die Diakone bei ihrem in der ersten Zeit viel materieller gestalteten Dienst bedienen mußten.

3. P a l l i u m. — Das Pallium in gegenwärtiger Gestalt ist eine etwa drei Finger breite, mit sechs eingewobenen schwarzen Kreuzen versehene weißwollene Binde, welche ringförmig auf den Schultern aufliegt und in der Mitte je einen kurzen, mit schwarzem, bleibeschwertem Endstück versehenen Streifen auf Brust und Rücken herabfallen läßt. Daß

das Pallium nichtsakralen Ursprungs ist, verrät schon sein Herstellungsstoff (§ 19,1 u. § 59,7 c). Den uns überlieferten Nachrichten zufolge ist es das Seitenstück zu einer als Rangabzeichen den höheren Beamten verliehenen Schärpe. Im 5. Jh. ist das Pallium in Ost und West überall bekannt (Duchesne, Origines[5], 404/10). Ursprünglich entweder vom byzantinischen Hof selbst erbeten (vereinzelt so noch im 7. Jh. in Ravenna) oder aber vom Papste mit kaiserlicher Ermächtigung verliehen (so noch im 6. Jh.), wird später, nach Zurückdrängung des kaiserlichen Einflusses, seine Vergabung im Westen Sache des Papstes. Dieser verleiht es schon im Laufe des 6. Jh. von sich aus zur Auszeichnung an Bischöfe, welche durch den Apostolischen Stuhl eine ausgedehntere Jurisdiktionsbefugnis erhalten hatten. Seit der Mitte des 9. Jh.s ist es Pflicht der Erzbischöfe, sich das Pallium vom Papste zu erbitten, vor dessen Empfang sie ihre Metropolitangewalt nicht ausüben können. — In seiner ältesten uns bekannten Gestalt (San Vitale in Ravenna, 6. Jh.) erscheint das Pallium als ein weißer Streifen, der Brust und Rücken umgibt und auf der linken Schulter doppelt aufliegt, von wo aus nach vor- und rückwärts je ein längerer Streifen herabfällt. Zusammengehalten wurde dieser Streifen zuerst durch Nadeln (welche noch jetzt als kostbare Zierstücke am Pallium angebracht sind), später wurde er an der linken Schulter zusammengenäht. Schließlich wurden die beiden Endstreifen in die Mitte des Palliumringes versetzt. — Im Pallium ist ein Zeichen der früher sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche der Papst dem Erzbischof als seinem Stellvertreter für die betreffende Kirchenprovinz überträgt, zu erblicken. Weil aus Lämmerwolle verfertigt und auf den Schultern liegend, soll es seinen Träger symbolisch mahnen, sich im Gebrauch der verliehenen Gewalten nach Jesu Vorbild als einen guten Hirten zu erweisen.

a) Im 6. Jh. ist das Pallium bezeugt durch LP I 202, nach dessen Angabe es der Bischof von Ostia als Konsekrator des Papstes erhält. 513 verlieh es Papst Symmachus an Cäsarius von Arles (ed. G. Morin II 11). Der Pflicht des Erzbischofs, sich das Pallium zu erbitten, gedenken die Responsa ad cons. Bulg. n. 73 Nikolaus' I. (PL 119, 1007).

b) Schon von Ducange (s. u. Lorum) und Duchesne ist das Pallium als mit dem antiken l o r u m identisch erkannt worden. Wilpert ließ es aus dem antiken Mantelpallium durch Zusammenfalten (contabulatio) entstehen. Das römische Pallium ist in seinen Ursprüngen eins mit dem im Osten Omophorion genannten Gewandstück, das die dortigen Bischöfe zu Beginn des 5. Jh.s nachweisbar (Isidor von Pelusium, † um 440, Ep. 1, n. 136; PG 78, 272) zu tragen pflegten. Dieses griechische Pallium war auch im Bereich des gallikanischen Ritus (Konzil von Mâcon 581, can. 6; Ps.-Germanus ep. 2) bei den einfachen Bischöfen im Gebrauch, verschwand aber hier mehr und mehr unter dem Ein-

fluß des vordringenden römischen Ritus und der überragenden Bedeutung des römischen Palliums. Das Omophorion, dessen sich die griechischen Bischöfe bedienen, hat noch jetzt die Gestalt eines weißen, um die Schultern geschlungenen breiten Seidenbandes.

4. R a t i o n a l e. — Aus dem Pallium ging das Rationale hervor, ein Schulterschmuck, der gegenwärtig nur noch von den Bischöfen von Eichstätt, Paderborn, Toul und Krakau getragen wird, während früher sein Gebrauch sehr verbreitet war (bei Bischöfen, Äbten, Prälaten). Wie schon der Name nahelegt (vgl. Ps. — Germanus ep. 2: Pallium vero, quod circa collum usque ad pectus venit, r a t i o n a l e vocabatur in veteri testamento), ist das Rationale die Fortbildung des vor Einführung des römischen Palliums wie anderswo so auch in Gallien üblichen (griechischen) Palliums. Veranlassung es beizubehalten bzw. zu erneuern (11. Jh.), war wohl das Bestreben, die bischöfliche Kleidung immer prächtiger zu gestalten. Dieses wurde gefördert durch den oben erwähnten, in die Rechtssammlungen übernommenen, aber mißverstandenen Kanon 6 des 1. Konzils von Mâcon (581), der den Bischöfen bei der Messe das Tragen des „Palliums" vorschrieb. Der Kanon hatte aber nur den gallikanischen Ritus im Auge, dessen Kenntnis dem MA verlorengegangen war. In seiner ältesten uns bekannten Gestalt (11. Jh.) ist das Rationale dem Pallium ähnlich (wie noch jetzt in Krakau); seit dem späteren MA jedoch besteht es aus zwei Stoffblättern, von welchen auf Brust und Rücken seitlich je zwei kurze Streifen ausgehen. Im Gegensatz zum einfach gehaltenen römischen Pallium war es stets kostbar ausgestattet.

§ 30. Liturgische Insignien (Schluß)

1. R i n g. — Zu Beginn des 12. Jh.s gilt ganz allgemein als Bestandteil des Pontifikalornats der Ring, der schon im 7. Jh. in Spanien (4. Konzil von Toledo 633, can. 28), im 9. Jh. im Frankenreich und bald auch in Deutschland von den Bischöfen getragen wird. Den Ring, der aus Gold verfertigt und mit einem Edelstein geschmückt ist, tragen bei der Feier der heiligen Messe auch die Kardinäle, die Äbte und Protonotare. Nach den Worten bei seiner Übergabe sinnbildet er das Siegel des rechten Glaubens und die Verlobung, welche der Bischof mit seiner Diözese eingegangen ist.

2. S t a b. — Um die gleiche Zeit wie der Ring tritt der Bischofsstab (pedum) auf. Zu Anfang des 7. Jh.s ist er in Spanien in Gebrauch (Isid. v. Sevilla, De off. eccl. II 5, 12; 4. Synode v. Toledo 633, c. 28: Bruns

I 232), im 8. Jh. in Gallien (Synode v. Aachen 816, c. 134: MGH Conc. II 412). In Rom hingegen erscheint um diese Zeit in der Hand der Päpste die Ferula, vielleicht eine Art Zepter. Während der Stab außerhalb Roms schon im 11. Jh. allenthalben liturgisch verwendet wird, hat er in die päpstliche Meßliturgie bis heute keinen Eingang gefunden. Nur bei Kirchenkonsekrationen und bei der Eröffnung der Heiligen Pforte gebraucht der Papst einen oben mit einem gleicharmigen Kreuze versehenen Stab. Seit dem 11. Jh. ist auch die ursprünglich nicht übliche Form des Krummstabes im Abendlande die alleinherrschende geworden; vorher war der Kugel- oder T-Stab, den noch heute die griechischen Bischöfe tragen, vertreten. — Während der Abtstab sich allem Anscheine nach aus der Hirtenstellung seines Trägers innerhalb der Klostergemeinde ableitet, ist die Herkunft des bischöflichen Stabes noch nicht sicher geklärt. Möglicherweise war der einstige goldene Stab der Hofmarschälle in Byzanz (silentiarii) das Vorbild sowohl für das ankergeschmückte Diakonikon der Sprengelinhaber des Ostens wie für den Hirtenstab der Bischöfe des Westens. — Die bei jedem Bischofsstabe vorhandenen drei Bestandteile boten der symbolischen Erklärung, die teilweise auch in den Gebeten bei der Übergabe wiederkehrt, reichlichen Anlaß, sich zu betätigen. Die Krümmung (curvatura) deutete man auf die Hirtensorgfalt, welche vom Bösen ab und zum Guten hinzieht, den mittleren Teil als Stütze, als Symbol der Leitung der Untergebenen, den untersten, in einen Stachel (stimulus) auslaufenden Teil als Symbol der sich im Anspornen und Bestrafen betätigenden Hirtensorgfalt.

Der Stab geht möglicherweise auch in seiner liturgischen Verwendung auf den Orient zurück, wodurch sich sein erstes Auftreten im gallikanischen Ritus erklären ließe. Schon Gregor von Nazianz († 389, Orat. 45) sagt: „Ich kenne den Stab als Stütze und in der Hand der Hirten und Lehrer." Der Abtstab ist jetzt noch (Decr. auth. 1131, n. 8) mit einem weißen Tüchlein (pannisellus) geschmückt, das im MA auch den Bischofsstab zierte.

3. Pektorale. — Das Pektorale (crux pectoralis), dessen Anfänge in den schon bei den alten Christen bekannten Enkolpien (auf der Brust getragenen, Zettel mit Schriftstellen, später Reliquien enthaltenden Kapseln) zu suchen sind (AC 3 [1932] 81/100), wird seit dem 13. Jh. immer häufiger von den Bischöfen getragen und gilt jetzt als Auszeichnung auch der Kardinäle und Äbte, die stets, der Protonotare, die nur bei der Messe sich seiner bedienen. Weil Reliquien bergend, erinnert das Brustkreuz den Bischof an das Leiden und den Sieg der Heiligen und an den mächtigen Schutz, der ihm vom Kreuze Christi gegen alle Nachstellungen seiner Feinde zuströmt (Gebet beim Anlegen des Brustkreuzes).

4. Erzbischöfliches Kreuz. — Wie vor dem Papst in und außerhalb der Kirche ein Kreuz getragen wird, so haben auch seit dem 13. Jh. die Erzbischöfe, sobald sie das Pallium empfangen haben, das Recht, in ihrer Provinz sich ein Kreuz, dessen Kreuzbild ihnen zugewendet ist, vorantragen zu lassen. Auch einzelnen Bischöfen wurde diese Auszeichnung zuteil. Es soll dieses Kreuz den Erzbischof erinnern, daß sein Ruhm einzig bestehe im Kreuze des Herrn, und daß er die Abtötung des Kreuzes beständig aus Liebe zu Gott an seinem Körper tragen solle (Gregor IX.).

III. TEIL

DAS KIRCHENJAHR

1. Hauptstück. Das Kirchenjahr im allgemeinen. — Wochen- und Quatemberfeier

Literatur: Prosper Guéranger, Année liturgique, 1841 (in deutscher Übersetzung Mainz 1904 f). — Nic. Nilles, Kalendarium utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis, Innsbruck 1896/97. — K. A. H. Kellner, Heortologie, Freiburg i. Br. ^{3}1911. — K. Müller, Das Kirchenjahr, Freiburg i. Br. 1911. — M. Gatterer, Annus liturgicus, Innsbruck ^{4}1925. — Christ. Kunz, Das katholische Kirchenjahr, Regensburg 1913. — Jos. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich, 2 Bde., Freiburg i. Br. $^{3-5}$1922/23. — S. Stricker, Das Kirchenjahr, in: Die betende Kirche, hrsg. v. d. Abtei Maria Laach, Berlin 1924, 307/29. — Ders., Das Kirchenjahr (Mysterium. Gesammelte Aufs. Laacher Mönche), Münster i. W. 1926, 65/78. — F. G. Holweck, Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae, Philadelphia 1925. — J. A. Jungmann, Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr, in GwL 295/321. — O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in JLW 14 (1938) 1/78. — C. Callewaert, La Synaxe eucharistique à Jerusalem berceau du dimanche, in EThL 15 (1938) 34/73. (Die wichtigsten Aufsätze dieses Autors sind zugänglich in: C. Callewaert, Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta, Steenbrugge 1940). — Hdb. I 473—607.

§ 31. Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres

1. In dem Augenblick, da die Gottesverehrung zu einer Gemeinschaftsangelegenheit, also zur „Liturgie" wird, wird sie notwendig wie an bestimmte Orte so an bestimmte Zeiten gebunden. Bei primitiven Völkern entfalten sich die Kultzeiten im Anschluß an den natürlichen

Jahresablauf (Sonnenwende; Neumond; Saat- und Erntezeiten und dgl.). Bei fortschreitender religiöser Kultur tritt dazu eine Erweiterung des kultischen Kalenders, welche durch geschichtliche religiöse Ereignisse veranlaßt ist. Im Kultjahr des Judentums wurden beide Entwicklungsimpulse wirksam. Es gab eine Reihe von Kultfeiern, die weitgehend mit der Einteilung des natürlichen Jahres zusammenhingen (Neumond- und Sabbatfeste; Sabbatjahr, Jobeljahr) bzw. jahreszeitlich bedingt waren (Erntefeste), und solche, die mit den großen geschichtlichen Heilstatsachen des auserwählten Volkes gegeben waren; zu letzteren zählt vor allem das Paschafest.

Das Christentum, das in geschichtlicher Verbindung mit der atl. Offenbarungsreligion ins Dasein trat, entwickelte seine Kultzeiten nicht ohne Beziehung zum Judentum. Vor allem übernahm es von ihm das Grundgerüst seiner kultischen Jahreseinteilung, die Siebentage-Woche. Im Rahmen einer solchen Woche, am ersten Wochentag, war Christus der Herr von den Toten auferstanden, ein Ereignis, das den Mittelpunkt urchristlichen Denkens bildete. Zweifellos war die Auferstehung des Herrn der Grund, warum schon die Urkirche den Sonntag als den „Tag des Herrn" (Offb 1, 10; vgl. ThWb II 953, III 1095 f.) feierte. Damit aber war von selbst ein ursprünglicher Zyklus kultischer Gedächtnisfeier gegeben, der Woche für Woche im Sonntag seinen Höhe- und Endpunkt hatte. — Die nächste Etappe der Entwicklung bestand darin, daß der geschichtliche Auferstehungstag selbst bzw. der dem Ereignis zeitlich nahestehende Sonntag unter den übrigen Tagen bzw. Sonntagen des Jahres herausgehoben und besonders feierlich gestaltet wurde. Wann dies geschah, ist nicht festzustellen; im zweiten Jh. wird das Osterfest erstmals ausdrücklich genannt, wohl bei Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 40, 1; 113, 3). Im 4. Jh. wurde ein besonderer Gedächtnistag der Geburt des Herrn eingeführt, und in den unmittelbar folgenden Zeiten kam es zur Ausbildung einer Vorfeier für Ostern („Osterfestkreis") und Weihnachten („Weihnachtsfestkreis"). Etwa seit Mitte des 3. Jh.s blühte der Martyrerkult auf, es entwickelte sich die Heiligenverehrung, die Anlaß wurde, neue Feste dem Kultjahr einzufügen. Bereits seit dem 5. Jh. betrachtete man in Rom die Quatember als eine herkömmliche Gewohnheit; in ihnen lebte ein Stück primitiver Kultzeiten fort. — Die Summe der geschilderten Entwicklung ist im wesentlichen schon in den alten Sakramentarien niedergelegt. Damit war aber im Kerne das gegeben, was wir heute Kirchenjahr nennen. (Der Ausdruck ist vermutlich erstmals in der 1589 zu Wittenberg erschienenen Postille des Pfarrers Joh. Pomarius gebraucht.)

Von dieser objektiven Entfaltung der kirchlichen Kultzeiten ist zu unterscheiden die erkenntnismäßige, vor allem wissenschaftliche Erfassung derselben. Erst in neuerer Zeit sah man die wirkliche historische Struktur im Werden des Kirchenjahres. Das MA pflegte den liturgischen Jahresablauf seit dem 13. Jh. (Sicard von Cremona, Mitrale l. 5, prol. — Circulus anni, Corona anni, Officium orbiculare) symbolisch zu deuten und in ihm ein Abbild des großen von Adam bis zum Zeitende dauernden Weltjahres zu erblicken.

2. In älterer christlicher Zeit begann das Kirchenjahr mit der Osternacht und endete mit dem Karsamstag-Morgengottesdienst. Diese altertümliche Ordnung muß schon sehr früh verlassen worden sein (Dold, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, a. a. O. XCI ss.). Nachdem man sich seit dem ausgehenden MA daran gewöhnt hatte, neben dem bürgerlichen das kirchliche Jahr zu unterscheiden, lag es nahe, das letztere mit dem Advent anheben zu lassen; seit dieser Zeit beginnen denn auch unsere liturgischen Bücher mit dem ersten Adventssonntag die Reihe der Formulare. Der Beginn in den Riten des Ostens ist nicht einheitlich.

3. Die Einrichtung eines besonderen Kirchenjahres verfolgt als ersten Zweck, die öffentliche Gottesverehrung wie an eine bestimmte Örtlichkeit so auch an gewisse zeitliche Termine zu binden und ihr damit eine der menschlichen Natur entsprechende Regelung zu gewähren. Durch das Kirchenjahr, welches das Erlösungswerk Christi uns mystisch-real erleben läßt und in den Heiligen die herrlichsten Früchte der Erlösung den Gläubigen vor Augen führt, sollen dieselben Anregung zu dankbarer Erwägung der Großtaten Gottes und zu stets erneutem Tugendstreben empfangen. Eine besondere Weihe wird dem katholischen Kirchenjahr zuteil durch das den Mittel- und Höhepunkt eines jeden kirchlichen Festes bildende eucharistische Opfer; dieses läßt, weil unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers, worin das ganze Opferleben Christi Ziel und Vollendung gefunden, die in den einzelnen Momenten dieses gottmenschlichen Lebens erworbenen und im Laufe des Kirchenjahres gefeierten Gnadenfrüchte den Gläubigen in reicher Fülle zuströmen.

§ 32. Die Feier der christlichen Woche

Literatur: Th. Zahn, Geschichte des Sonntags, Hannover 1878. — Ders., Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche), Erlangen-Leipzig 1894. — E. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhun-

derte, in Zeitschr. f. d. ntl. Wissenschaft 6 (1905) 1 ff. — H. Meinhold, Sabbat und Sonntag, Leipzig 1909. — F. Boll, Hebdomas, in PW VII 2547/78. — W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929. — S. V. McCasland, The Origin of the Lord's Day, in Journal of Bibl. Literature 49 (1930) 65/82. — J. Boehmer, Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte, Leipzig 1931. — P. Cotton, From Sabbath to Sunday, Bethlehem Pa. 1933. — J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (LQF 27), Münster i. W. 1933, 81/164. — Bauer, WB 760 (κυριακός). — ThWb II 1095 f. (κυριακός); IV 925/35 (νῆστις, νηστεύω, νηστεῖα; Fasten: J. Behm). — H. Dumaine, Dimanche, in DAL IV 458/886. — J. M. Nielen, Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung (Leben aus dem Wort III), Freiburg i. Br. 1940. — F. J. Dölger, Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag, in AC 6 (1940/50) 202/238. — J. Vogt, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Großen, in Festschrift für Leopold Wenger, 2. Bd. München 1945, 118/48, näherhin 145 ff. — H. Rahner, Griechische Mythen, a. a. O. 141 ff. — J. Froger, Origines et histoire du dimanche, in Vie Spirit. 76 (1947) 502/22. — J. Barbel, Der christliche Sonntag in der Verkündigung, in TThZ 60 (1951) 17/30 (dort 29 f. weitere Literaturangaben). — J. Wagner-D. Zähringer, Eucharistiefeier am Sonntag, Trier 1951.

1. Sonntag. — Die Feier des Sonntags geht, wie bemerkt wurde, in die Anfänge der christlichen Kirche zurück, auch wenn seine nähere örtliche Herkunft nicht geklärt werden kann. Die Bezeichnung des „ersten Tages der Sabbatwoche" (vgl. Jo 20, 1 19), an welchem schon früh Versammlungen der Christen stattfanden (Apg 20, 7; 1 Kor 16, 2), als „Herrentag" (ἡ κυριακὴ ἡμέρα: Offb 1, 10; Did. 14, 1; Ignat. v. Ant., Ad Magn. 9, 1) weist auf die Auferstehungstatsache hin (im Barnabasbr. 15, 9 wird dazu die Auffahrt des Herrn erwähnt); in ihr offenbarte ja Gott den von den Juden Gekreuzigten als den „Herrn" (κύριος, vgl. Apg 2, 36). Dieser besondere Charakter ließ allmählich den bei den Judenchristen noch länger beobachteten Sabbat zugunsten des Sonntags (Ignat. v. Ant. l. c.) zurücktreten, da ja überdies eine Verpflichtung, den Sabbat zu halten, nicht mehr bestand (Kol 2, 16; vgl. Apg 15, 23 ff.). Mit der Erinnerung an die Auferstehung verband sich in der Feier des christlichen Sonntags früh jene an den Beginn der Weltschöpfung (Justin, Apol. I 67), um so mehr, als schon das Judentum ihretwegen dem ersten Wochentag einen gewissen Glanz verliehen hatte (Strack-B I 1052/54). Verhältnismäßig spät (Isidor v. Sevilla) wird das Pfingstereignis mit einbezogen. — Da somit der Sonntag der hervorragendsten Werke gedenkt, welche den einzelnen göttlichen Personen zugeschrieben (appropriiert) werden, erscheint er denn schon im

MA der Verehrung des Geheimnisses der göttlichen Trinität geweiht. Wegen der mannigfachen freudigen Erinnerungen, die sich an den ersten Wochentag knüpfen, eignete ihm von Anfang an der Charakter der Freude, weshalb man an ihm alle an die Sünde erinnernden Zeichen der Buße, wie Knien und Fasten, unterließ (Tertull., De corona c. 3) und die Dankbarkeit für die Gnade der Erlösung in der Teilnahme am Gottesdienst bekundete (Just., Apol. I c. 67). Erst im 12. Jh. (Rupert von Deutz, † 1135: De div. off. l. 7, c. 20) beging man am Sonntag auch das Gedächtnis der Taufe, das schon beim Apostel (Röm 6, 4) mit der Auferstehung des Herrn innerlich verbunden erscheint. Die äußere Veranlassung bot die seit dem 9. und 10. Jh. sich immer mehr verbreitende Übung, das Volk zu Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes mit Weihwasser zu besprengen.

Der Gedanke an die Auferstehung des Herrn kommt in der Liturgie zum Ausdruck durch den schon vom Herrn (Mt 21, 42) und von Petrus (1 Petr 2, 7) auf die Auferstehung bezogenen Ps 117, der in der Sonntagsprim gesprochen wird. — Zum Lobpreis Gottes wegen der Schöpfung leiten die Pss der Sonntagslaudes, insbesondere Ps 92, und das Canticum der drei Jünglinge im Feuerofen (Dn 3, 52—88) an. Die Verehrung der Heiligsten Dreifaltigkeit tritt hervor in dem Dreimalheilig (Is 6, 3) des achten Responsoriums der Sonntagsmatutin und in dem bei der Prim gebeteten Athanasianischen Symbolum, welches den Glauben an die göttliche Trinität in kurzen, scharf umrissenen Sätzen bekennt. Bereits seit dem 10. Jh. (Liber sacramentorum: PL 10, 445) war es üblich, an den Sonntagen neben der gewöhnlichen Sonntagsmesse eine eigene Votivmesse zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit zu singen. Jetzt wird nach einer Verordnung Klemens' XIII. (1758) die Präfation zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit genommen.

Nach altchristlicher Auffassung (Justin, Apol. I 67) war der Sonntag ein Tag regelmäßiger Anteilnahme an der Eucharistiefeier; ein ausdrückliches Gebot dafür entwickelte sich aber erst langsam seit dem 4. Jh. (Synode v. Elvira ca. 306, c. 21: Bruns II 5; Syn. v. Sardika ca. 393/94, c. 11 bzw. 14: Bruns I 100 s.; Trullanum 692, c. 80: Bruns I 59). — Die Sonntagsruhe ergab sich zwar schon aus dem Besuche des Gottesdienstes und der Gesamtauffassung vom Sonntag als Nachfolgetag des Sabbats (Tert., De orat. c. 23; Synode v. Laodicea, 2. Hälfte des 4. Jh.s, c. 29: Bruns I 76), herrschend konnte indes die Sonntagsruhe erst werden mit dem Siege des Christentums. Es geschah dies dadurch, daß die heidnische Planetenwoche der christlichen Woche angepaßt wurde. Kaiser Konstantin gab 321 dem Dies Solis, dem zweiten Tag der Planetenwoche, der ja mit dem Herrentag zusammenfiel und ihm seinen Namen lieh, den Charakter eines bürgerlichen Ruhetages; er zeichnete ihn religiös aus durch Freigabe für den christlichen Gottesdienst unter gleichzeitiger, kluger Vorschrift eines Feldgottesdienstes auch für die heidnischen Truppen und er machte ihn zum Freudentag des Volkes (Gestattung von Märkten mit Volksbelustigungen).

2. Wochentage. — Neben dem Sonntag wurden von den Christen schon im frühen 2. Jh. (Didache 8, 1; vgl. JLW 6 [1926] 26 ff.) unter betonter Ablehnung der beiden talmudisch-jüdischen Fasttage, d. i. Montag und Donnerstag (vgl. Lk 18, 12. Strack-B IV 1, 77 ff.), Mittwoch und Freitag ausgezeichnet, wie man annehmen muß wegen ihrer Beziehung zur Lebensgeschichte des Herrn; es sind die Tage des Anschlages auf Jesu Leben (Mk 14, 1) und der Kreuzigung. Die Christen begingen die beiden Tage ursprünglich und im wesentlichen wohl nur mit Fasten (vgl. Mk 2, 19 f. und noch Syn. v. Laodicea, 2. H. des 4. Jh., c. 49). Bei Tertullian (s. bes. De ieiunio c. 10; vgl. auch Pastor Hermae Sim. 5) führt die am Mittwoch und Freitag durchgeführte religiöse Übung den Namen Statio. Das Wort bedeutete ursprünglich Versammlung an einem bestimmten Ort, ja geradezu den Gebetsplatz. In unserem Zusammenhang ist darunter anfänglich eine Fastenübung eigener Art zu verstehen (freiwilliges Fasten gerade an diesen beiden Tagen bis zur 9. Stunde, d. i. 3 Uhr nachmittags, also Halbfasten, verbunden mit einem Gottesdienste); doch ist das Wort später, vielleicht schon seit Cyprian, nicht mehr fest mit den religiösen Verrichtungen gerade dieser Tage verknüpft, sondern auf andere Tage ausgedehnt (vgl. unsere Meßformulare in den Quatemberwochen, wo allein noch die alten Stationstage liturgisch hervorgehoben sind). In Afrika fand bereits im 2. Jh. an den Stationstagen eine eucharistische Feier zur gewöhnlichen Zeit, d. i. in der Morgenfrühe statt (Tert., De orat. c. 19). Die eucharistischen Gottesdienste um Mittag oder zur bzw. bis zur neunten Stunde sind erst für die 2. Hälfte des 4. Jh.s bezeugt (Palästina, Syrien, Kappadokien, Mailand, vielleicht auch Aquitanien). An anderen Orten gab es wenigstens in früherer Zeit und noch lange nur Gebets- (Ägypten) oder Lesegottesdienste ohne Eucharistie (Syrien). In Rom fand an den Stationstagen in älterer Zeit vielleicht ein eucharistischer Gottesdienst statt; für den Mittwoch legt dies für Anfang des 5. Jh.s ein Brief Innozenz' I. (Ep. 25, 4 ad Decent.) nahe. — Der Samstag galt im Abendlande als aliturgischer Festtag, hervorgegangen aus der Verlängerung (superpositio; vgl. Konzil v. Elvira ca. 306, c. 23 u. 26: Bruns II 5) des Freitagsfastens; im Orient hingegen feierte man seit dem 4. Jh. an ihm die Liturgie.

Als kirchliche Bezeichnung der Tage der Woche erscheint außer dem in christlichen Kreisen entstandenen Namen des Sonntags = Dominica und dem aus dem Judentum überkommenen des Samstags = Sabbatum schon bei Tertullian (De ieiunio c. 14) die Bezeichnung Feria, und zwar Feria quarta für Mittwoch und Feria Sexta für Freitag. Diese einfache Numerierung der Wochentage haben die Christen aus dem Judentum beibehalten (Mt 28, 1). Das Wort Feria (= Ruhetag) ist eine Übersetzung des hebräischen Sabbatum (= Ruhe).

§ 33. Die Quatember

Literatur: M. W. Quadt, Die Liturgie der Quatembertage erklärt, Aachen 1869. — G. Morin, L'origine des Quatre Temps, in RB 14 (1897) 336/47 (vgl. RB 30 [1913] 231/34). — A. de Waal, Geist und Geschichte der Quatember, in Katholik 1911 I 401/11, II 37/55. — L. Fischer, Die kirchlichen Quatember (Veröffentl. IV 3), München 1914. — K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche (1923), in K. Holl, Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte, Tübingen 1928, II 155/203. — Schümmer, a. a. O. 152/63. — A. Dold, Die vom MR abweichenden Lesetexte für die Meßfeiern nach den Notierungen des aus Monte Cassino stammenden Codex Vat. lat. 6082, in: Vir Dei Benedictus (= St.-Benediktus-Festschrift), Münster i. W. 1947, 293/332, bes. 296, 301, 303 ff., 317 ff. — Hdb. I 482—485.

1. Entstehung der Quatember. — Schon im 5. Jh. galt es in Rom als eine seit alter Zeit bestehende kirchliche Gewohnheit, den Beginn der vier Jahreszeiten (= quatuor tempora; jetzt in der dritten Advents-, ersten Fasten-, der Pfingstwoche und in der Woche nach Kreuzerhöhung gehalten; der letztere Quatember ist im MR nach dem 17. Sonntag nach Pfingsten eingereiht) durch Fasten, verbunden mit gottesdienstlicher Zusammenkunft, zu begehen. Dieser ursprünglich rein römische Brauch fand mit der Verbreitung der römischen Liturgie seit dem 7. Jh. auch in andern Kirchen Aufnahme. Dazu trug sehr viel bei, daß Papst Gelasius I. (492—496) die Quatember als Termine für die Erteilung der höheren Weihen bestimmte, die nach apostolischer Überlieferung (Apg 13, 2) nach vorausgegangenem Fasten erteilt werden mußten. Die Frühlingsquatember, deren Datum lange Zeit schwankend war, hat erst Gregor VII. (1078) dauernd in die erste Fastenwoche verlegt.

Die Quatember müssen in der Zeit von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 4. Jh.s in den Kalender der römischen Kirche aufgenommen worden sein. Tertullian kennt in der nach 213 verfaßten Schrift De ieiunio c. 2 keine der einzelnen Quatemberzeiten; Leo d. Gr. (440—461) hingegen gelten sie bereits als althergebrachte, ja apostolische Überlieferung. Die nähere Veranlassung, ein solches viermaliges Jahresfasten einzuführen, war für die römische Kirche höchstwahrscheinlich das Bestreben, der heidnischen Jahreszeitenfeier ein christliches Gegenstück zu bieten. G. Morin sucht die entsprechende heidnische Feier in den Feriae sementinae (vom Untergang der Plejaden bis zum Wintersolstitium), den Feriae messis (zwischen Juni und August), den Feriae vindemiales (um die Zeit des Herbstäquinoktiums).

2. Quatemberliturgie. — Die Tage, welche in den Quatemberwochen liturgisch ausgezeichnet wurden, waren die alten Sta-

tionstage Mittwoch und Freitag. Am Mittwoch und Freitag der Quatemberwoche wurden ehedem (OR XXXVII) die Weihekandidaten dem Volke öffentlich vorgestellt; die Weihe selbst erfolgte in der Nacht des Quatembersamstags zum Sonntag, wurde aber allmählich auf den Morgen des Samstags verlegt, so daß nunmehr auch dieser ursprünglich aliturgische Tag seine besondere Feier erhielt; der darauffolgende Sonntag wurde dadurch allerdings, wie bei jeder Zurückverlegung einer Vigil vor den Sonntag, ohne eigenes liturgisches Formular (Dominica vacans des frühen MA). Die Messe des Quatembersamstags weist — ausschließlich des Evangeliums — sechs Lesungen auf, von denen die fünf ersten aus der Vigilienfeier herübergenommen sind. An letztere erinnert noch jetzt die stets gleichbleibende 5. Lektion aus Daniel (3, 47—51) von den drei Jünglingen im Feuerofen. Auch die zwölf Prophetien der Ostervigil am Karsamstag schließen mit der gleichen Erzählung. Der an diese regelmäßig (mit Ausnahme der Pfingstquatember) anschließende „Hymnus" mit nur einigen Versen aus Dn 3, 52 ff. hat höchstwahrscheinlich sein Vorbild in einer früheren Form der Pfingstvigil, in welcher die 5. Lektion (Dn 3, 49 bzw. 47—51) ebenso vom „Hymnus" abgeschlossen wurde. Diese Vigil wieder besaß, falls einige Handschriften aus Monte Cassino uns hier den rechten Weg weisen, allem Anschein nach ihr Vorbild in einer (gegenüber der heutigen) älteren Gestalt der Ur-, d. i. der Ostervigil. In ihr reihte sich einst an die 12. Prophetie (Dn 3, 1 ff. = die Nabuchodonosor- bzw. Danielerzählung) das ganze Canticum trium puerorum mit der dazugehörigen Oration. — Nach der 5. Lektion der Vigil wurden noch im MA sämtliche Weihen gespendet, jetzt sind sie nach den einzelnen Lektionen eingereiht. Der mittelalterliche Name „Sabbatum duodecim lectionum" besagt nach der älteren Erklärung, daß ehedem die sechs Lektionen griechisch und lateinisch gelesen wurden, deutet aber so gut wie sicher auf die Zwölfzahl der Lektionen in der alten Vigilie hin. — Da noch gegenwärtig die Quatember die gesetzmäßigen Weihetermine sind, so liegt ihre Bedeutung weniger in der allgemeinen Idee des Fastens als vielmehr in jenem mit Gebet verbundenen Fasten, durch welches die göttliche Gnade über die Weihekandidaten herabgefleht werden soll (Apg 13, 3). In den Lektionen und Gebeten der Quatemberliturgie kommt diese Zweckbestimmung kaum zum Ausdruck. Vielfach sind dieselben von dem Charakter der kirchlichen Zeit, in welche sie fallen, z. B. Advent-, Fasten- und Pfingstquatember, beeinflußt. Die Lektionen der Herbstquatember nehmen Rücksicht auf die im Monat Tischri, der teilweise mit dem September zusammenfällt, gefeierten jüdischen Feste des

Versöhnungstages, des Laubhüttenfestes und des jüdischen Neujahrsfestes. Ihre Auswahl erfolgte zu einer Zeit, als man auch für in ihrem Ursprung rein christliche Gebräuche nach Parallelen in den Schriften des Alten Testamentes suchte.

2. Hauptstück. Der Osterfestkreis

§ 34. Die Feststellung des Ostertermins. — Die Entstehung der Vorfeier des Osterfestes

Literatur: A. Linsenmayer, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nizäa, München 1877. — Frz. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens (Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unt. I 241 f.), Paderborn 1897. — H. Thurston, Lent and Holy Week, London 1904. — Jos. Bach, Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit, Freiburg i. Br. 1907. — C. Callewaert, La durée et le caractère du carême, Bruges 1913/20 (Sep. Abdr. aus den Collationes Brugenses). — Ders., La semaine „mediana" dans l'ancien carême Romain, in RB 36 (1924) 208/88. — O. Casel, Sinn und Bedeutung der ältesten christlichen Osterfeier, a. a. O. — A. Chavasse, Temps de préparation à la Pâque d' après quelques livres liturgiques romains, in Rech. de science relig. 37 (1950) 125/45. — Chr. Mohrmann, Pascha, Passio, Transitus, in EL 66 (1952) 37/52. — HDA VI 1311/16. — RAC I 1056/62: Azyma (O. Michel).

1. Feststellung des Ostertermins. — Ostern (von Beda Venerabilis, De ratione temp. I c. 5, wohl irrtümlich von Eastre [Ostara], einer angeblichen Göttin abgeleitet, deren Fest man im Ostermonat begangen habe), das höchste unter den christlichen Festen, das mit seiner Vor- und Nachfeier für die Ausgestaltung des Kirchenjahres bestimmend wurde, kam aus dem Judentum in die alte Kirche, wo der alttestamentliche Inhalt der Feier sicher schon im 2. Jh. durch die christliche Festidee, die Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung des Herrn, verdrängt wurde. Im Festhalten am geschichtlichen Termin feierte es ein Teil der Christen mit den Juden am 14. Nisan, dem jüdischen Ostertermin (Quartodezimaner), während ein anderer Teil den darauffolgenden Sonntag hierfür bestimmte. Dazu kam noch die weitere Frage, ob die Christen den Juden hierin auch dann folgen sollten, wenn diese, wie es zuweilen vorkam, entgegen ihrer alten Übung Ostern vor dem Frühlingsäquinoktium begingen. Nachdem schon der Ausgang des im 2. Jh. mit Heftigkeit geführten Osterfeststreites sich gegen die Praxis der Quartodezimaner für den Sonntag entschieden hatte, bestimmte das Konzil von Nizäa (325) näherhin, daß dies der

erste auf den Frühlingsvollmond folgende Sonntag sein solle. Die Differenzen über die Berechnung des Frühlingsäquinoktiums dauerten indes fort, bis im 6. Jh., in manchen Gegenden erst im 9., durch die Annahme der römischen, auf alexandrinischer Berechnung beruhenden Ostertafel Einheit für den Ostertermin erzielt wurde. — Mit der nun wohl gesicherten Feststellung des Todestages des Herrn (Freitag der 7. April 30 n. Chr.) ist der Weg frei für eine, nur mehr wenige Tage Spielraum gebende Fixierung des Ostersonntages; eine solche würde zweifellos auch einem religiös-kirchlichen Interesse dienen.

2. Entstehung der österlichen Vorfeier. — Dem Osterfeste geht die Fastenzeit (Quadragesima) voraus (vgl. auch § 32,2). In der ältesten Zeit (Tertull., De ieiunio c. 2) begnügte man sich mit zwei Fasttagen, Karfreitag und Karsamstag, dem sog. Biduum (Innozenz I., Ep. 25, 4); im 3. Jh. (Dionysius von Alexandrien, † 265: PG 10, 1273) war es schon allgemein in der Kirche gebräuchlich, das Fasten über die ganze Karwoche auszudehnen. Seit der Mitte des 3., besonders aber seit dem 4./5. Jh. (Peregrinatio c. 27, 1) bürgerte sich allmählich eine vierzigtägige Vorbereitungszeit (Quadragesima) auf Ostern ein, welche ganz allgemein als eine Zeit der Buße und religiösen Vertiefung angesehen wurde. Zum ersten Male ist die Quadragesima bezeugt im fünften Kanon des Konzils von Nizäa (325). In den religiösen Übungen dieser Vorbereitungszeit kam dem Fasten die erste Rolle zu; es dauerte jedoch zunächst vierzig Tage nur mit Unterbrechungen. In Rom fastete man nur in der ersten Fastenwoche, in der Woche nach Laetare (hebdomada mediana) und in der Karwoche. Das Beispiel des Herrn (Mt 4,2), des Moses (Ex 34, 28) und des Elias (3 Kg 19, 8) führte aber bei der gesteigerten aszetischen Strömung des 4. Jh.s allmählich zu einem ununterbrochenen Fasten von 40 Tagen. Die 40 Tage der Vorbereitungszeit wurden nun anfänglich berechnet vom ersten Fastensonntag (caput Quadragesimae; vgl. Reg. S. Bened. c. 15) bis zum Abend des Gründonnerstags, da Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag, an welchen die Kirche des Kreuzestodes, der Grabesruhe und der Auferstehung des Herrn gedachte, als das Osterfest schlechthin angesehen wurden. Mit dem beginnenden 5. Jh. wurde der Schwerpunkt der Osterfeier in die Feier der Auferstehung gelegt und der Karfreitag mit dem Karsamstag, die doch beide als Auftakt zur frohen Osterfeier mit dieser zusammen das christliche Pascha ausmachten, von diesem gleichsam losgelöst und in die Quadragesima gezogen; anderseits wurde das ununterbrochene Fasten von 40 Tagen mehr betont. So ergab sich, da man an den Sonntagen nicht zu fasten pflegte, lediglich eine Zahl von 36 wirklichen Fasttagen. Um den Widerspruch mit

der biblisch festgelegten Zahl von 40 Fasttagen zu beheben, setzte man ihnen, wahrscheinlich gegen Ende des Pontifikates Gregors d. Gr. († 604), noch weitere vier Tage voraus, so daß von da ab die Quadragesima mit dem Aschermittwoch (caput ieiunii) ihren Anfang nahm. Seit der zweiten Hälfte des 6. Jh.s dient der Quadragesima in Rom noch eine eigene Vorbereitungszeit, die Septuagesimalzeit, vom Sonntag Septuagesima genannt, als Einleitung.

Der Name Quadragesima bedeutet wörtlich den vierzigsten Tag, wurde aber synekdochisch auf die ganze, vierzig Tage dauernde Vorbereitungszeit übertragen. Die Bezeichnung: Dominica I in Quadragesima heißt darum: erster Sonntag innerhalb der vierzigtägigen Vorbereitungszeit auf Ostern. Ähnlich Dominica in Septuagesima, in Sexagesima, in Quinquagesima: Sonntag innerhalb der siebzig-, sechzig-, fünfzigtägigen Vorbereitungszeit.

§ 35. Die Liturgie der Vorfasten- und Fastenzeit

Literatur: A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in JLW 7 (1927) 1/23. — M. Andrieu, Les messes des jeudis de carême et les anciens sacramentaires, in Rev. des sciences relig. 9 (1929) 343/75. — C. Callewaert, S. Grégoire, les scrutins et quelques messes quadragésimales, in EL 53 (1939) 191/203 (= Sacris Erudiri 659/71). — A. Chavasse, Les messes quadragésimales du sacramentaire Gélasien, in EL 63 (1949) 257/75.

1. Inhalt der Fastenliturgie im allgemeinen. — Die Fastenzeit erscheint in der Liturgie der Kirche vor allem als eine Zeit der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest, was noch mehr zum Ausdruck kam, als, wie es bis ins MA hinein der Fall war, die öffentliche Buße in dieser Zeit abgeleistet werden mußte. Als Zeit der Bußtrauer wird die Fastenzeit äußerlich charakterisiert durch den Gebrauch der violetten Gewänder, das Verstummen der Freudengesänge Alleluja, Gloria und Tedeum von Septuagesima ab; mit dem Aschermittwoch schweigt auch die Orgel. — Ehedem war ferner die Quadragesima die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe. Erinnerungen an diese im Leben der alten Kirche höchst bedeutsame Bestimmung der Quadragesima kehren zuweilen in der Liturgie dieser Zeit, in den Lesungen und Gesängen der Messe wieder. — Der Gedanke an das Leiden des Herrn, der vom christlichen Volke während der Fastenzeit eifrigst gepflegt wird, tritt in der Liturgie erst in den zwei letzten Wochen dieser Vorbereitungszeit nachdrücklicher hervor, in der schon seit dem 9. Jh. (Amalar., De ordine antiph. c. 43) so genannten, mit dem fünften Fastensonntag (Passionssonntag) beginnenden Passionszeit.

Das MR enthält auch für die Werktage in der Fastenzeit besondere Meßformulare, in welchen die erwähnten Ideen häufig wiederkehren. Diese Meßformulare gehen schon in die Zeit vor Gregor d. Gr. zurück, mit Ausnahme der Donnerstagsmessen, welche erst unter Gregor II. (715—731; LP I 402) eingereiht wurden. Das verrät sich im MR heute noch in der mit dem Aschermittwoch beginnenden, durchgehenden Pss-Zählung der Communio in den Ferialmeßformularen der Fastenzeit, wo die Donnerstage jeweils in der Reihe ausgespart sind. Eine Eigentümlichkeit dieser Werktagsmessen ist die „Oratio super populum" (Gebet über das Volk), welche nach der Postcommunio vom Diakon mit den Worten: „Humiliate capita vestra Deo" (Neiget euer Haupt vor Gott), eingeleitet wird. Dieses Gebet gehörte im 5. und 6. Jh. zum regelmäßigen Schlusse jeder Messe, wo es über das anwesende Volk vor der eigentlichen Entlassung als Segensgebet (Ritus!) gesprochen wurde. Später wurde es, zugunsten der dem gallikanischen Ritus entstammenden Benedictio plebis nach der Entlassung, außer der Fastenzeit aufgegeben. (C. Callewaert, Qu'est-ce que l'oratio super populum?, in EL 51 [1937] 310/18; L. Eizenhöfer, Untersuchungen zum Stil und Inhalt der römischen „Oratio super populum", in EL 52 [1938] 258/311; ders., Zum Stil der oratio super populum des MR, in LL 5 [1938] 160/8; J. A. Jungmann, „Oratio super populum" und altchristliche Büßersegnung, EL 52 [1938] 76/96). Die Messen am Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenzeit haben den stets gleichbleibenden, mit Kniebeugung verbundenen Traktus: Domine, non secundum peccata nostra. Dieser Traktus ist der Überrest einer alten, schon im 5. Jh. aus dem Orient nach Gallien gekommenen Übung (Thomas Michels, in JLW 3 [1923] 102), zu bestimmten Zeiten dreimal in der Woche zu fasten, in der Fastenzeit aber diese Tage mit besonderem Bußeifer zu begehen (feriae legitimae).

2. Der Bußgedanke in der Fastenliturgie. a) Septuagesimalzeit. — Amalarius und nach ihm sämtliche mittelalterlichen Liturgiker erblicken in der Septuagesimalzeit ein Nachbild der 70 Jahre dauernden babylonischen Gefangenschaft, die zur Strafe wegen seiner Sünden über das Volk Israel verhängt wurde. Wie damals die Bußtrauer die Harfe und die Lieder der frommen Exulanten (Ps 136) zum Schweigen brachte, so unterläßt auch die Kirche in diesen Tagen der Buße die Freudenreufe: Gloria, Tedeum und Alleluja. Der Abschied vom Alleluja wurde im Mittelalter nicht selten durch eigene Allelujaoffizien, deren Spuren sich schon im 9. Jh. finden, begangen. Jetzt erinnern daran nur mehr die zwei Alleluja, welche an das Benedicamus der Vesper am Samstag vor Septuagesima gefügt werden

b) Aschermittwoch und Fastenzeit. — Noch mächtiger, als dies gegenwärtig der Fall ist, wurde den Gläubigen einst zu Beginn der Fastenzeit der Ernst der Buße durch die seit Mitte des 5. Jh. am Montag nach dem 1. Fastensonntag bzw. später (aber kaum vor dem 7. Jh.) am Aschermittwoch vom Bischof vollzogene Aus-

treibung der öffentlichen Büßer zum Bewußtsein gebracht. Von dieser so eindrucksvollen Zeremonie ist lediglich das zuerst nur an den Büßern vorgenommene Bestreuen mit Asche geblieben. Die Asche, ein Symbol der Hinfälligkeit aller Kreatur, zu der sich der Sünder von Gott abgewendet, mahnt, durch die Buße wieder zum Herrn zurückzukehren. Die Weihe der Asche, die im 10. Jh. schon längst üblich war, machte die Asche zum Sakramentale, durch dessen vertrauensvollen Gebrauch die Gläubigen den Geist wahrer Buße erlangen sollen. Die Gebete bei der Aschenweihe gehen bis ins 10. Jh. (ORV) zurück. Die Gesänge wurden einst bei der Bußprozession gesungen, die an diesem und an andern Tagen der Fastenzeit gehalten wurde.

Die Liturgie des ersten Fastensonntags kehrt in ihrer Grundidee während der ganzen Fastenzeit wieder. Die Kirche stellt hier im Evangelium den fastenden und im Kampfe gegen den Widersacher Gottes sieghaften Erlöser vor Augen und mahnt durch den Hinweis auf die Engelsdienste, die der Herr empfing (Mt 4, 6 11), zum treuen Aushalten in den Bußübungen der Fastenzeit, in welcher der erfolgreiche Kampf gegen den Satan nach alter Anschauung nachhaltiger geführt werden soll. An den Engelsschutz, der den Gläubigen dabei zu Gebote steht, erinnert der in der Fastenzeit häufig wiederkehrende Versikel: „Seinen Engeln hat der Herr geboten, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen" (Ps 90, 11). Den Geist der Buße rege zu erhalten, dienen auch die meist dem Alten Testament entnommenen Lesungen der Fastenmessen, welche auffordern, die Bußgesinnung mit zerknirschtem Herzen durch Gebet und vorzüglich durch Almosenspende zu betätigen.

3. Die Taufvorbereitung in der Fastenliturgie. — Während der Eintritt ins Katechumenat an keinen bestimmten Zeitpunkt gebunden war, erfolgte die Anmeldung zur Taufe (nomen dare) seitens jener Katechumenen, die sich für den nächsten Ostertermin zum Taufempfang entschlossen hatten, zu Beginn der Fastenzeit (sie hießen von da ab electi, competentes; φωτιζόμενοι. Vgl. Conc. Carth. IV c. 85: Bruns I 149). In Rom geschah dies am 1. Fastensonntag in der Taufkirche (Lateran; Statio!). Während der Fastenzeit, welche häufige, ja tägliche Zusammenkünfte der Kompetenten zu Katechesen, Ermahnungen und Exorzismen mit sich brachte, wurden vor der mit dem Bischof zum Sonntagsgottesdienst versammelten Gemeinde ursprünglich drei feierliche Scrutinia vorgenommen, d. h. öffentliche Prüfungen, welche Leib und Seele der Kompetenten durchforschen sollten mit dem Ziele, dem bösen Feinde jeden Anteil an ihnen zu nehmen bzw. fernzuhalten. Für diese Skrutinien waren der dritte, vierte und fünfte Fastensonntag be-

stimmt (vgl. Gel. 34 38 f. 42). Ursprünglich für Erwachsene gedacht, wurden diese Prüfungen aber ebenso an den infantes vorgenommen. Eine letzte Zusammenkunft für die Vorbereitung auf die Taufe in der Osternacht war am Vormittag des einst aliturgischen Karsamstages, wobei der Ephpheta-Ritus und die Redditio symboli stattfanden (vgl. § 59, 7b). — Die geschilderte Ordnung war noch am Ausgang des 5. Jh.s üblich. Eine spätere Entwicklung, wie sie ihren Niederschlag im OR XI gefunden hat, gestaltete, ohne die Zahl der Zusammenkünfte der Taufbewerber zu vermehren, das ältere römische Brauchtum einschließlich der Katechumenatsriten aus symbolischen Gründen (gratia septiformis Spiritus Sancti) zu einer Siebenzahl von öffentlichen „Skrutinien" aus. Freilich ging bei diesem Ordo scrutinii ad electos der eigentliche und ursprüngliche Sinn der Skrutinien verloren; es wurden bloße liturgische Vorgänge, bei denen alle vor der Taufe mit den Prüfungen von ehedem verknüpften Riten zusammengedrängt wiederkehrten. — Das wichtigste Scrutinium dieser Art war nun am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag. An diesem Tage pflegten die Taufkandidaten sich in die Kirche zu begeben, wo ihnen das Symbolum übergeben wurde. Man nannte diese Feier das Skrutinium „in apertione aurium" (s. u. § 59, 6 f.). Die jetzige Tagesmesse ist die alte Skrutinienmesse; sie enthält im Introitus und in den beiden Lektionen Hinweise auf die Wirkungen der heiligen Taufe (Ez 36, 25—26; Is 1, 18), im Evangelium spielt sie auf die Übergabe des Glaubensbekenntnisses (Traditio symboli) an mit den Worten des geheilten Blindgeborenen: „Credo, Domine" (Jo 9, 38); an die Übergabe des Glaubensbekenntnisses schloß sich jene des Vaterunsers (Trad. orationis dominicae) an. Schon zu Beginn dieser Woche, am Sonntag Lätare, bricht die Freude der Kirche über die ihr am nahen Osterfest winkende Vermehrung ihrer Kinder durch: die Orgel ertönt, die Altäre sind mit Blumen geschmückt, die Freudengewänder Dalmatik und Tunicella werden statt des gefalteten Meßgewandes von den Leviten getragen. Der Gottesdienst am vierten Fastensonntag fand ehedem zu Rom in der Kirche Santa Croce in Gerusalemme, in alter Zeit einfach „Hierusalem" genannt, statt. Darum kehrt in den Gesängen und in der Epistel stets die Erinnerung an Jerusalem, das Vorbild des neutestamentlichen Jerusalem, der Kirche, wieder, unserer Mutter (Gal 4, 26), die uns in der Taufe geboren. — Die Weihe der Goldenen Rose, die der Papst am Sonntag Lätare vornimmt, hängt nicht mit der Taufvorbereitung zusammen, sondern vermutlich mit einem Volksbrauch, durch welchen in Rom schon im 10. Jh. der Sieg des Frühlings über den Winter fest-

lich begangen wurde, bei welcher Gelegenheit man wahrscheinlich Blüten zu tragen pflegte. Seit dem 11. Jh. bediente sich der Papst an Stelle der natürlichen Blüte einer künstlichen, kostbaren Rose, die er anfänglich an seine Beamten, später an hervorragende Persönlichkeiten außerhalb Roms verschenkte.

4. Das Leiden des Herrn in der Fastenliturgie. — Vom Passionssonntag an (Dominica mediana — OR XXVIII n. 1 — als Abschluß der Hebdomada mediana) tritt das Gedächtnis des Leidens des Herrn auch in der kirchlichen Liturgie in den Vordergrund. Im Stundengebet ertönen die Kreuzeshymnen (Vexilla regis; Pange, lingua, gloriosi lauream); die Lesungen sind häufig aus dem Propheten Jeremias genommen, der schon in seinen Lebensschicksalen ein Typus des leidenden Erlösers ist und dessen Prophezeiungen die Kirche die ergreifendsten Klagen entnimmt, um sie dem leidenden Heiland in den Mund zu legen. Die Evangelien der Messe bevorzugen den hl. Johannes, da gerade dieser Evangelist den Haß und die andern unedlen Motive, welche die Juden schließlich zum Gottesmord trieben, am anschaulichsten zu schildern versteht. — Auch manche Äußerlichkeiten der Passionszeit pflegte das MA, in Unkenntnis ihres wahren Ursprungs, auf das Leiden des Herrn symbolisch zu deuten, so das Verstummen der Doxologie Gloria Patri in den responsorialen Gesängen, die Verhüllung der Kruzifixe und der Bilder der Kirche. Gloria Patri werde nicht gesungen, sagt Durantis (l. 6, c. 60, n. 4), weil die Trinität im Leiden Christi verunehrt wurde, die Bilder verdecke man, weil Christus seine Gottheit im Leiden verhüllt (l. 1, c. 3, n. 34). Wahrscheinlich hat hier die uralte Sitte, den responsorialen Gesang nicht mit der Doxologie zu schließen, eine Spur hinterlassen. Im Verhüllen der Bilder aber lebt das matl., schon im 11. Jh. bezeugte Fastentuch („Hungertuch", „Smachtlappen") fort, das zu Beginn der Fastenzeit vor dem Altar aufgehängt wurde. Thurston (Lent and Holy Week 100) verbindet die Entstehung des Fastentuches mit der alten Bußdisziplin: Wie die öffentlichen Büßer aus der Kirche ausgewiesen wurden, so sollte den übrigen Gläubigen, die sich durch Empfang der Asche zu Beginn der Fastenzeit als freiwillige Büßer bekannt, wenigstens der Blick auf das Heiligtum der Kirche, den Altar, entzogen werden. — Der Ps 42 beim Stufengebet wird vom Passionssonntag an nicht gebetet, zunächst wohl weil er an diesem Tage schon beim Gange des Priesters zum Altar gesungen wurde, im übrigen aber vor allem weil die Rezitation dieses Psalmes an dieser Stelle vor dem 11. Jh. überhaupt nicht und später bis in die Zeit Pauls III. (1534/49) nicht allgemein üblich war.

§ 36. Die Karwoche. — Palmsonntag und die drei ersten Tage der Karwoche

Literatur: A. Baumstark, Jerusalem und die römische Liturgie der Karwoche, in Die Kirchenmusik 9 (1908) 65/9. — Ders., Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis, in JLW 2 (1922) 1/17. — J. Kramp, Liturgischer Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche, in ThprQS 77 (1924) 255/71. — A. Baumstark, La solennité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome, in Irénikon 13 (1936) 3/24. — T. Leutermann, Ordo Casinensis Hebdomadae Maioris (saec. XII) (Miscell. Cassinesi 20), Badia di Montecassino 1941 (Darstellung und Text wichtig, weil der Ordo, besonders in den 3 letzten Tagen der Karwoche, die consuetudo Romana wiedergibt).

1. Palmsonntag. — Die Karwoche (vom altd. kara = Klage, Trauer) hieß schon im christlichen Altertum (Peregrinatio c. 30) wegen der Geheimnisse, deren Gedächtnis in ihr gefeiert werden, die „größere Woche", „septimana (hebdomada) maior" (in der Peregrinatio cc. 30 u. 46 bezeichnenderweise auch septimana paschalis und dementsprechend noch in den Ep. S. Bonifatii, ed. M. Tangl 197, der Gründonnerstag quinta feria Paschae). Sie wird eröffnet durch den seit dem 6. Jh. (Isidor von Sevilla, † 636: De eccl. off. 1, c. 27) so genannten Palmsonntag (Dominica in Palmis). Der Name rührt von der Palmprozession her, welche für die Kirche von Jerusalem (Peregrinatio c. 30 s.) bereis im 4. Jh. bezeugt ist. Die Palmen und andere Zweige, die bei der Prozession getragen und hernach im Hause aufbewahrt werden, zu weihen, war schon im 7. Jh. üblich. Symbolik und Bedeutung der geweihten Palmen erhellt aus den jetzigen Weihegebeten, welche sich zuerst im ORV finden. — Gebete, Gesänge und Lesungen der Palmsonntagsmesse beziehen sich durchweg auf das Leiden Christi, das in der von drei Sängern vorgetragenen Passion nach Matthäus den Gläubigen lebendig vor Augen gestellt wird.

a) Palmprozession. — Schon die gallische Pilgerin (4./5. Jh.) schildert die Prozession, welche sich am Nachmittag des Palmsonntags vom Ölberg nach Jerusalem bewegte (Peregrinatio c. 31). Das Volk trug hierbei Palmen und Olivenzweige in den Händen und beantwortete die Gesänge mit dem Refrain: „Gepriesen sei, der da kommt, im Namen des Herrn" (Ps 117, 26; Mt 21, 9). In Nachahmung jerusalemischer Bräuche hat diese Prozession auch im Abendland, zunächst in Gallien, Eingang gefunden. Schon im früheren MA wurde die Palmprozession dramatisch ausgestaltet. Zuerst zog man von der Hauptkirche zu einer andern, häufig außerhalb der Stadtmauern gelegenen Kirche, in welcher die Weihe der Palmen erfolgte. Von dort ging der Zug in Nachahmung des Einzugs Jesu in Jerusalem nach der Stadt. Am Stadt- oder Kirchentor huldigte man vor dem Kreuze oder einem andern Symbole des

Herrn dem Erlöser, was an die Huldigung des aus der Heiligen Stadt dem Herrn entgegeneilenden Volkes erinnern sollte. Bei dieser Gelegenheit wurde auch der von Theodulf von Orléans († 821) gedichtete Hymnus „Gloria laus" an den „König" Christus gesungen. Dann zog die Prozession in die Kirche zurück. Der Heiland wurde bei der Prozession symbolisch dargestellt durch ein Kreuz oder auch durch das auf einer Bahre getragene Evangelienbuch. Sehr häufig führte man in Deutschland einen hölzernen, auf Rädern sich bewegenden Esel, den sog. Palmesel, mit, auf welchem sich eine Figur des Heilandes befand. Im jetzigen römischen Ritus ist die Prozession nach einer andern Kirche weggefallen, doch soll sie auch jetzt noch wenigstens die Kirche verlassen (Caer. Ep. 2, c. 21, n. 8). Die alte Huldigung vor dem Erlöser lebt fort im Absingen des Hymnus Theodulfs vor der verschlossenen Kirchentüre, wobei der Chor die von einigen Sängern innerhalb der Kirche gesungenen Strophen mit dem Verse „Gloria laus" beantwortet.

b) Symbolik und Weihe der Palmen. — Palme und Olivenzweig haben in den Weihegebeten vorzüglich symbolische Bedeutung. Die Palme erinnert an den Triumph, den Christus der Herr über Tod und Hölle durch sein bitteres Leiden davongetragen (Aug., Tract. 51 in Jo. n. 2), die Olive hingegen ist ein Symbol der göttlichen Barmherzigkeit und des Friedens mit Gott. Die Palme gilt auch als Sinnbild des Tugendlebens: „Der Gerechte wird blühen wie eine Palme" (Ps 91, 13). Im Anschluß an diese Symbolik fleht ein Teil der Weihegebete um den Sieg über die Feinde des Heiles, um Liebe zu den Werken der Barmherzigkeit, um das Aufblühen des Tugendlebens. Die übrigen Gebete erflehen für den Gebrauch der Zweige besondere Gnaden von Gott, begründen also ein Sakramentale. Zum ersten Male tritt ein Weihegebet dieser Art auf im Sacramentarium Gallicanum (7. Jh.; Muratori, Liturgia Rom. vet. II 958). Vielleicht wollte die Kirche durch die Schaffung dieses Sakramentale volkstümlichen, schon in der Antike nachweisbaren Anschauungen entgegentreten, welche gewissen Zweigen an sich die Kraft zuschrieben, die Unbill der Dämonen abzuwehren. In der Liturgie hingegen wird diese Wirkung vom Gebet der Kirche erhofft. Das erste Weihegebet fleht um Schutz für Leib und Seele, das zweite, welches für die katholische Sitte, Palmzweige in den Häusern aufzubewahren, maßgebend geworden ist, bittet, daß, wohin immer diese Zweige gebracht würden, die Bewohner nach Verscheuchung jeder Widerwärtigkeit (seitens des bösen Feindes) Gottes Segen erfahren sollten; die weiteren Weihegebete weisen hin auf die Symbolik der Palme als Sieges- und Friedenszeichen bzw. sie dienen, wie die beiden letzten, der Segnung der Zweige. — In Ermangelung von Palm- und

Olivenzweigen werden bei uns, nachweisbar schon seit dem 8. Jh., Weidenzweige geweiht. Höchstwahrscheinlich knüpfte man auch hier an den Volksbrauch an, die Kätzchen der Weiden und die Knospen anderer frühsprossender Bäume als Heilmittel gegen Krankheit, insbesondere gegen Fieber, zu genießen. Das Sacramentarium Gallicanum enthält hierauf einen deutlichen Hinweis. — Die äußere Form der Palmweihe bezw. ihre Umrahmung ist die einer Messe ohne Opferung, Kanon und Kommunion, wie bei der „Missa sicca" (trockene Messe), welche im MA vielfach als Ersatz galt, wenn eine wirkliche Meßfeier nicht stattfinden konnte (vgl. u. § 57, 4).

c) Passionsgesang. — Die Leidensgeschichte des Herrn in der Karwoche zu lesen, ist schon von alters her üblich (vgl. Peregrinatio cc. 31 ss.; Aug., Sermo 218, n. 1; 232, n. 1). Anfänglich, wie noch jetzt im mailändischen Ritus, wurde dieselbe von dem gewöhnlichen Verkündiger des Evangeliums, dem Diakon, allein vorgetragen. Die größeren Anforderungen, welche die Länge der Lesung an die physischen Kräfte eines einzelnen stellte, und die dem MA eigentümliche Freude am Dramatisieren führten in einigen Ländern schon im 10. Jh. (Thurston, Lent and Holy Week 230) dazu, die Passion unter drei Sänger zu verteilen, von denen der eine die Erzählung des Evangelisten, der zweite die von einzelnen oder mehreren gesprochenen Reden (turba), der dritte die Worte unseres Herrn vorzutragen hatte. In Rom fand diese Weise, die Passion zu singen, erst im 15. Jh. Eingang.

Im Missale ist den Worten Christi ein † vorgesetzt, das aus einem t (= tene, trahe) entstand und den langsamen, getragenen Vortrag dieser Textstellen andeuten sollte. Das c vor den Partien des Evangelisten schreibt eine Beschleunigung des Gesangs vor (c = celeriter); das s (= sursum = hoch), welches die Gesänge der turba einleitet, erhöhte die Tonlage um eine Quart. Vgl. Paleografia musicale Vaticana, tom. I, App. I 191).

2. Die Liturgie der ersten Kartage. — Der Gedanke an das Leiden des Herrn beherrscht auch die Liturgie der ersten drei Tage in der Karwoche: die Passion nach Markus wird am Dienstag, jene nach Lukas am Mittwoch gesungen. In den Lektionen wird mit den Prophezeiungen der Propheten die Leidensgestalt des Erlösers immer deutlicher und ergreifender vor Augen geführt. Am Montag hören wir: „Meinen Leib gab ich den Schlagenden hin . . . , mein Angesicht verbarg ich nicht vor denen, die mich lästerten und anspien" (Is 50, 6), am Mittwoch: „Gestalt und Schönheit hat er nicht; wir sehen ihn, aber da ist keine Gestalt, und wir verlangen seiner nicht" (Is 53, 2). Zugleich weist die Kirche mit Nachdruck in diesen Prophezeiungen darauf hin, daß das Leiden des Erlösers ein Sühneleiden, sein Tod ein Opfertod gewesen

ist, und sucht zur Gegenliebe zu entflammen, wenn wir am Mittwoch hören: „Wahrlich, er trägt unsere Krankheiten und ladet auf sich unsere Schmerzen" (Is 53, 4). „Um der Sünden seines Volkes schlug ich ihn" (Vers 8). „Durch seine Wunden werden wir geheilt" (Vers 5). Ebenso tritt in den für die Gesangsteile der Messe in diesen Tagen verwendeten Pss 34 und 68 der Erlöser mit bewegter Klage über den Haß und Undank seines Volkes und Mitleid heischend vor seine Gläubigen hin.

§ 37. Die drei letzten Tage der Karwoche (Triduum sacrum)

1. Entstehung der liturgischen Feier im allgemeinen. — Wenn die ersten Christen den Tag der Auferstehung des Herrn begingen, so mußte sich ihnen von selbst an den drei vorausgehenden Tagen die Erinnerung an jene Ereignisse aufdrängen, deren Gedächtnis gegenwärtig im Triduum sacrum begangen wird. Anfänglich wurden diese Tage im kirchlichen Leben vielleicht nur durch Fasten, wie es für Karfreitag und Karsamstag im 2. Jh. (Tertull., De ieiunio c. 13) bezeugt ist, bald aber auch durch eine besondere liturgische Feier hervorgehoben. Eine solche fand schon im 4. Jh. am Gründonnerstag und Karfreitag statt, während der Karsamstag ihrer noch entbehrte. Als sich aber seit dem 4./5. Jh. die tägliche Feier der Vigilien und der übrigen kanonischen Gebetsstunden auch beim Weltklerus immer mehr einbürgerte, fing man an, den Karsamstag, wenigstens im (öffentlichen) Stundengebete zu begehen. Zur Zeit der Entstehung der ältesten Ordines (7./8.—9. Jh.) war dies schon längst üblich.

2. Trauermette. — Den drei letzten Tagen der Karwoche gemeinsam ist die äußere Form des Stundengebetes, vor allem der Mette, welche manche archaistische Züge enthält, die man später als Zeichen der Trauer symbolisch zu deuten suchte. Es fehlen die Hymnen (jüngerer Art), die sich in die römische Liturgie erst seit dem 12. Jh. den Weg bahnten. Die Mette hat die alte Lektionsordnung beibehalten, die schon der hl. Benedikt (Reg. c. 9) kennt: Lesungen aus dem AT und dem NT, dazu Erklärungen aus den Väterschriften, kein Evangelium, weil dieses ehedem nicht in die Nokturnen einbezogen war (vgl. ähnlich die Allerseelenmette). Als Lesungen aus dem AT sind die Klagelieder des Propheten Jeremias gewählt, in denen unter dem Bilde der von den Feinden verwüsteten Heiligen Stadt die in der Sünde dahinlebende Seele oder die von den Sünden verunstaltete Kirche, aber auch der leidende Heiland erscheint, welcher die Sünden der Welt auf sich genommen. — Der Name Matutina tenebrarum (= dunkle Mette) rührt davon

her, daß man sie in Rom im frühen MA gänzlich im Dunkeln hielt (vgl. noch Ordo Bernardi, ed. Fischer 45 s.). Das allmähliche Auslöschen der Kerzen auf dem Triangelleuchter, eine fränkisch-gallikanische Gewohnheit und in Rom noch im 9. Jh. unbekannt, stellt nach allgemeiner Auffassung der matl. Symbolik den Abfall der Jünger des Herrn dar, das Verbergen der letzten Kerze hinter dem Altar und ihr Hervorholen den Tod und die Auferstehung des Erlösers. Welches immer der wirkliche Ursprung dieses Brauches gewesen sein mag, so steht fest, daß schon seine erste Erwähnung im 8. Jh. eine symbolische Deutung verrät. Der am Schluß der Mette mit einem Klapperinstrument verursachte Lärm (fragor), symbolisch auf den Schrecken oder auf das Erdbeben beim Tode Christi gedeutet (Dur. l. 6, c. 72, n. 28), ging hervor aus dem Zeichen (Klopfen), mit welchem der Schluß der Gebetsstunde angezeigt wurde. Dieses Pochen wiederholten die im Chor Anwesenden und selbst die Gläubigen im Schiffe der Kirche. — Inhaltlich ist die Mette der drei Tage von dem Gedanken an Leiden und Tod des Heilandes durchzogen. Am Gründonnerstag spricht sich wiederholt der Abscheu über den Verrat des Judas aus, am Karfreitag führt die Kirche in die Seelenstimmung des am Kreuze hängenden Erlösers ein, am Karsamstag erscheint die düstere Trauer und die laute Klage bereits gemildert durch die kommende Auferstehung, auf welche die in der Vorhölle weilende Seele Christi harrte.

3. Gründonnerstag. — Im Vordergrund der Feier dieses Tages steht, wie schon sein kirchlicher Name Coena Domini (= Abendmahl des Herrn) besagt, die Erinnerung an die Einsetzung des heiligsten Sakramentes und an die Vorgänge beim letzten Abendmahl. Schon seit alter Zeit werden an diesem Tage aber auch die heiligen Öle geweiht, die man zu den Salbungen bei der feierlichen Spendung der Taufe und der Firmung in der Osternacht, später auch für die andern Salbungen während des Jahres benötigte. Der Gedanke an die Gnaden, welche durch diese Öle der ganzen Kirche vermittelt werden, prägt der Liturgie der Messe einen mit dem sonstigen Ernst der Karwoche kontrastierenden freudigen Charakter auf (weiße Paramente, Gloria, Läuten der Glocken). Tiefen Eindruck im Volke rief endlich die in alter und matl. Zeit an diesem Tage vorgenommene Wiederaufnahme (Rekonziliation bzw. Absolution) der öffentlichen Büßer hervor (vgl. heute noch die altbayerische Bezeichnung für diesen Tag: Antlaßpfinsta = Entlassungsdonnerstag). Dieser Eindruck klingt noch nach in der schon seit dem Jahre 1200 bekannten allgemeinen deutschen Bezeichnung Gründonnerstag für Coena Domini, das soviel wie „Tag der Grînenden“ (= Greinenden, Weinenden = Büßer) bedeutet.

a) Messe. — Die Meßfeier am Gründonnerstag trug seit alters einen gemeindlichen, festlichen Charakter, weswegen bis heute Privatmessen unerlaubt sind. Entsprechend dem mehrfachen Anlaß des Tages (Büßerrekonziliation, hl. Ölweihe, Abendmahl des Herrn) wurden in älterer Zeit mehrere Meßfeiern gehalten, mancherorts zwei (vgl. zu Augustinus Rötzer, 32 ff.), mitunter sogar drei; so bietet das Gel. (Gel. 63 ss.) Formulare für eine Meßfeier im Rahmen des Rekonziliationsritus, für eine „Missa chrismalis" und für eine „Missa ad vesperum". — In unserer heutigen Meßliturgie haben die drei Anlässe ihre Spuren hinterlassen (vgl. die Kollekte, die Lesungen, die eingeordnete Ölweihe). Das Gloria am Gründonnerstag anzustimmen, war ehedem nur dem Bischof erlaubt in jener Messe, in welcher er die heiligen Öle weihte. Während des Gloria werden die Glocken geläutet, die dann bis zum Karsamstag verstummen. Dieses Läuten darf jetzt wohl am besten als Zeichen der Freude aufgefaßt werden, die sich ob der Einsetzung des heiligsten Sakramentes und in dem Gedanken an die Bedeutung der Ölweihe kundgibt. Dem MA war eine solche Auffassung fremd, um so mehr, als sich bis gegen Ausgang desselben kein allgemein angenommener Zeitpunkt für das letztmalige Läuten der Glocken feststellen läßt. Man legte mehr den Nachdruck auf die Erklärung, warum die Glocken schweigen, und deutete dies auf die Flucht der Apostel, der berufenen Verkünder des Evangeliums (Dur. l. 6, c. 72, n. 5). Geschichtlich aufgefaßt, ist das Verstummen der Glocken und der Gebrauch hölzerner Klapperinstrumente an ihrer Stelle eine konservativ festgehaltene Erinnerung an jene Zeiten, in denen die Glocken im kirchlichen Gebrauche noch unbekannt waren. — Der Friedenskuß vor der Kommunion wird nach symbolischer Deutung unterlassen zum Zeichen des Abscheus, daß Judas mit einem Kusse den Menschensohn verraten hat. Möglicherweise lebt in dieser Bestimmung die dunkle Erinnerung fort, daß in einer wohl nur bei Justin (Apol. I c. 67) greifbaren Entwicklungsform der römischen Liturgie ehedem der Friedenskuß wie in den übrigen Liturgien zu Beginn der Missa fidelium gegeben wurde und er außerdem gerade in jetziger Art (d. h. nach einem Pax-Gebet) auch erst etwa seit dem 11. Jh. üblich war. Im übrigen war die Unterlassung der Pax im MA nicht allgemein (STMOSB 58 [1940] 185). — In der Messe werden (nach römischem Ritus) zwei große Hostien konsekriert, von denen die eine, für den Gottesdienst am Karfreitag bestimmte, in feierlicher Prozession in eine Kapelle oder wenigstens an einen Altar zur Aufbewahrung übertragen wird. Dieser Ort der Aufbewahrung führt in römischen Entscheidungen (Decr. auth. n. 2873 ad 2, n. 4049 ad 1) die Bezeichnung Sepulchrum (= Grab), weil das MA die drei letzten Tage der

Karwoche als Zeit der Grabesruhe des Herrn auffaßte (Dur. l. 6, c. 72, n. 1). In der feierlichen Übertragung erscheint noch die altchristliche Sitte, die bei der Kommunion übriggebliebenen heiligen Gestalten nach der Messe meist in einen Nebenraum der Kirche zu verbringen. — Die im Altertum nach jedem Gottesdienst erfolgende Abrüstung des Altars hat sich erhalten in der feierlichen Entblößung der Altäre (denudatio altarium) im Anschluß an die Gründonnerstagsmesse. Da die Deutung des Altars auf Christus Gemeingut der matl. Symbolik war, so erblickte man in dessen Entblößung die Entkleidung des Herrn und seine Verlassenheit am Kreuze dargestellt, welche auch der bei der Denudation gesprochene Ps 21 schildert.

b) Fußwaschung. — Die Fußwaschung (mandatum, weil zu Beginn derselben die Antiphon gesungen wird: „Ein neues Gebot [mandatum] gebe ich euch, daß ihr einander liebet"; Jo 13, 34) ist als liturgische Zeremonie des Gründonnerstags bereits durch die 17. Synode von Toledo (694) bezeugt, in der römischen Kirche erst seit dem 12. Jh. Ihr jetziger Ritus (Rubriken!) enthält manche Spuren, die auf klösterlichen Ursprung hindeuten. Symbolisch weist dieser Akt der Verdemütigung auf die anzustrebende Reinheit auch von kleineren Fehlern hin (vgl. D. Stiefenhofer, Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche, in: Festgabe Knöpfler, Freiburg 1917, 325 f.).

c) Ölweihe. — Die Ölweihe, die der Bischof an diesem Tage in der Kathedrale vorzunehmen hat, findet während der Messe statt, und zwar die Weihe des Krankenöls innerhalb des Kanons (vor dem „Per quem haec omnia"), die Weihe des Chrisams und des Katechumenenöls nach der Kommunion. Die Weihe wird nicht am Altar vorgenommen, sondern an einem im Presbyterium aufgestellten Tisch. Den Bischof umgeben bei dieser Gelegenheit sieben Diakone, sieben Subdiakone und zwölf Priester. Die Siebenzahl der Diakone und ihr entsprechend jene der Subdiakone war in der alten Kirche traditionell (Apg 6, 3), die erst später genauer bestimmte Zahl der Priester ist durch die Zwölfzahl der Apostel veranlaßt. Die Aufgabe dieser assistierenden Priester besteht gegenwärtig nur mehr darin, über Katechumenenöl und Chrisam vor der Weihe zur symbolischen Darstellung der Gnade des Heiligen Geistes zu hauchen, das geweihte Öl zu begrüßen (Ave, sanctum chrisma [oleum]) und in dankbarer Erwägung der durch das Öl gewirkten Gnaden die Ölgefäße zu küssen. Ehedem aber mußten sie die Weihegebete mit dem Bischof sprechen. — Die Weihe der Öle ist uralt, so daß Basilius († 379, De Spiritu Sancto c. 27) sie sogar auf apostolische Tradition zurückführen zu müssen glaubt (vgl. § 14, 6). Die Weihe des

Krankenöls kennt zu Beginn des 3. Jh.s schon die Traditio apostolica Hippolyts (Funk II 101) und bietet eine eigene Weiheformel; die gleiche Quelle (ebd. II 109) erwähnt die Weihe des Katechumenenöls und des Chrismas. Im 4. Jh. sind im Euchologium des Serapion von Thmuis († 362) enthalten Weiheformeln für das Krankenöl (Funk II 179), für das Katechumenenöl (ebd. II 185) und für den Chrisam (ebd. II 187). Den Text der jetzigen römischen Weihegebete bringt das Gelasianum (70 72).

4. Karfreitag. — Durch seinen am Kreuze erlittenen Tod, dessen der Karfreitag gedenkt, hat Christus uns mit Gott versöhnt und uns den Himmel erschlossen. So dankbar wir uns dessen erinnern, so muß doch der Blick auf den in Marter und Pein am Kreuze hängenden Erlöser und der Gedanke an die Sünde, durch die dieses Leiden verursacht wurde, im mitfühlenden Herzen jenen Ernst und jene Trauer erwecken, welche die Eigentümlichkeit der katholischen Karfreitagsliturgie von jeher (AK V, c. 18; Ambrosius, Ep. 23, 12) gewesen sind. Das Gedächtnis der großen Erlösungstatsache erzeugte auch jene heilige Scheu, die es nicht duldete, daß die einfacheren, der Trauerstimmung mehr entsprechenden Formen einer älteren liturgischen Entwicklungsstufe verlassen wurden. Weil im frühen christlichen Altertum an den Wochentagen das eucharistische Opfer nicht dargebracht wurde, so unterbleibt darum auch am Karfreitag die Meßfeier. Ihre Stelle nimmt ein Gebetsgottesdienst ein, welcher in einem gewissen Umfange die aus der Synagoge überkommenen Formen der älteren gottesdienstlichen Versammlungen (Lesungen, unterbrochen von responsorialen Gesängen und Gebet) treu bewahrt hat. Erst später verband man mit diesem die Verehrung des Kreuzes und eine Kommunionfeier (Missa Praesanctificatorum).

a) Gebetsgottesdienst. — Die den Auftakt des Gebetsgottesdienstes bildenden Zeremonien (Prostration des Liturgen vor dem Altar; Herrichtung des Altares) sowie vielleicht die Reihenfolge bei der Lesung (erst Lesung, dann Oration) und sicher die Anzahl der Lektionen (zwei Lesungen vor dem Evangelium; vgl. § 51, 1) spiegeln eine ältere liturgische Praxis wieder. Die Lesungen finden ihren Abschluß in den auf die Passion folgenden Gebeten („Orationes solemnes" in den ORi genannt), welche, wie das „Gebet der Gläubigen", für alle Stände und Anliegen der Christenheit gesprochen werden. Die jetzigen Gebete enthält das Gel. (75), wörtliche Anklänge an dieselben jedoch schon ein Brief (Ep. 21) des Papstes Cölestin I. (422—432) an die Bischöfe Galliens, so daß sie also sicher bis ins 4. Jh. zurückgehen. Ihr Inhalt läßt eine besondere Beziehung zum Tagesgeheimnis vermissen, was daraus erklärt

werden muß, daß in ihnen jenes Gebet sich erhalten hat, welches einst bei jeder gottesdienstlichen Versammlung nach Entlassung der Katechumenen von den Gläubigen (Oratio fidelium) verrichtet wurde (Just., Apol. I c. 67). Durchaus passend sind diese Gebete am Karfreitag beibehalten worden: wie jetzt die Kirche in ihnen nicht bloß für die Glieder der Kirche, sondern auch für Häretiker und Schismatiker, für Juden und Heiden („pagani"; vgl. nun VChr 6 [1952] 190/21) betet, so betete auch Christus am Kreuze für alle, für Freunde und Feinde (Dur. l. 6, c. 77, n. 12). Bei dem Gebete für die ungläubigen Juden (EL 50 [1936] 296/311; vgl. die Erklärung der Ritenkongreg. v. 10. Juni 1948: AAS 40 [1948] 342) die Kniebeugung zu unterlassen, war schon im 8. Jh. üblich, möglicherweise weil die Juden durch Kniebeugung den Herrn verhöhnten, wahrscheinlicher aber aus einer schon im christlichen Altertum nicht ganz unbegründet vorhandenen (RAC I 470 ff.) und im MA weit verbreiteten Abneigung gegen die Juden (JLW 7 [1927] 195).

b) Verehrung des Kreuzes. — Die nach dem Bericht der Peregrinatio Aetheriae (c. 37) zu Jerusalem an dem wahren Kreuze vorgenommene Verehrung gab auch im Abendland Veranlassung, die gleiche Verehrung an größeren oder kleineren Partikeln des wahren Kreuzes, schließlich an einem gewöhnlichen Kreuze zu betätigen. Die gegenwärtig bei der „Adoratio crucis" gesungenen Improperien (= Vorwürfe, welche der Erlöser vom Kreuze herab seinem Volke macht, „Popule meus" usw.), deren Spuren schon im 7. Jh. auftreten (Sacr. Gallic. Muratori II 842—843), das in griechischer und lateinischer Sprache gesungene akklamatorische Trisagion „Agios o Theos" und die übrigen Gesänge bei dieser Gelegenheit erscheinen zuerst im 10. Jh. im Frankenreiche (ORV), etwas später in der römischen Liturgie. Das Trisagion, das in der griechischen Kirche schon seit dem 5. Jh. sich hoher Wertschätzung erfreut, darf am Karfreitag als Huldigung der ganzen Welt (Griechisch und Lateinisch einst die beiden Weltsprachen) vor dem Gekreuzigten, als ein feierliches Bekenntnis seiner Gottheit im Augenblick der tiefsten Erniedrigung seiner Menschheit aufgefaßt werden. In der seit dem 13. Jh. üblichen allmählichen Enthüllung des Kreuzbildes spielt sich gewissermaßen der Akt der Kreuzigung dramatisch vor unsern Augen ab. Das „Ecce lignum Crucis", welches wahrscheinlich unter dem Einfluß des vielgelesenen Berichtes über die Kreuzauffindung bei Rufin († 410, HE 10, 8) in die Liturgie drang, bei der Adoratio crucis zu singen, war vereinzelt schon im 10. Jh. üblich. Im übrigen herrschte im MA keine einheitliche Praxis in der Verwendung der genannten Gesänge. Die Vorschrift, bei der Kreuzverehrung die Schuhe auszu-

ziehen bzw. barfuß zu gehen, entspricht allgemein dem menschlichen Empfinden; näherhin dürfte die Vorschrift auf den im Osten nachweisbaren Brauch zurückgehen, beim Hinzutreten zur Eucharistie, ja schon beim Betreten des Kultraumes sich der Schuhe zu entledigen; der Brauch war unter ähnlichen Verhältnissen auch im Heidentum bekannt. Doch mögen auch jüdische Vorstellungen (2 Sm 15, 30; Ez 24, 17) eingewirkt haben (AC 5 [1936] 95/115 u. RAC I 1186/93: Barfüßigkeit).

c) Missa praesanctificatorum (vgl. J. Raible, in Katholik 81 [1901] I 143/56, 250/66, 363/74; J. B. Thibaut, in Echos d'Orient 19 [1920] 36/48). — Die Missa praesanctificatorum (Messe, besser Liturgie der „vorhergeheiligten Opfergaben") entsprang dem Verlangen, auch am Karfreitag die heilige Kommunion zu empfangen. Da diese meist nur in der heiligen Messe gespendet wurde, eine solche aber am Karfreitag nicht stattfand, so führte man, zunächst in den römischen Titelkirchen, die bei den Griechen übliche Präsanktifikatenmesse, die lediglich eine Kommunionfeier war, ein. Erst nach dem 9. Jh. fand sie auch in der päpstlichen Liturgie eine Stelle. Zur Präsanktifikatenmesse wurde anfänglich (Gel. 77) das heiligste Sakrament unter beiden Gestalten vom Diakon aus dem Sekretarium zum Altar gebracht. Aber schon im 8. Jh. wurde nur mehr unkonsekrierter Wein verwendet, in welchen man eine Partikel der konsekrierten Hostie einsenkte, der man die Kraft zuschrieb (Amalar., De eccl. off. I, 15), den Wein zu konsekrieren. Die Theorie von der Konsekration durch Berührung (consecratio per contactum) wurde nur langsam während des MA überwunden (vgl. M. Andrieu, Immixtio et Consecratio, Paris 1924, 20 ff.). Weil Kommunionfeier, so bildet das älteste Kommuniongebet, das Paternoster, mit dem Embolismus Libera (Gel.) auch den ältesten Bestandteil der Präsanktifikatenmesse. Die übrigen Gebete und Riten (Inzensation, Elevation) sind zur Erhöhung der Feier erst später aus dem eigentlichen Meßritus (wozu der Name „Missa" praes. einlud) hinzugefügt worden. Im M OR XIV n. 93 ist die Präsanktifikatenmesse nahezu zur gegenwärtigen Gestalt ausgebaut. Nach dem Gel. kommunizierten früher nach dem Zelebranten alle Anwesenden, ein Brauch, der sich während des ganzen MA, besonders auch in den Klöstern, ziemlich allgemein erhielt; jetzt tut dies nur mehr der amtierende Bischof oder Priester (P. Browe, in JLW 10 [1930] 56/76).

d) Heiliges Grab. — Im MA war es außerhalb Italiens weitverbreitete Sitte, nach der Präsanktifikatenmesse das heiligste Sakrament oder ein Kreuz, zuweilen beide zusammen, in ein eigens errichtetes Heiliges Grab (gewöhnlich ein verschließbarer Schrein) zu legen. Die frühesten Nachrichten darüber bringt das 10. Jh. in der Biographie

Ulrichs von Augsburg († 973) und in der dem Erzbischof Dunstan von Canterbury († 988) zugeschriebenen „Concordia regularis". Nach ersterer ging dieser Brauch offenkundig aus der Notwendigkeit hervor, die von der allgemeinen Kommunion übriggebliebenen Hostien aufzubewahren. Was auch an andern Tagen geboten war, erhielt am Karfreitag unschwer eine symbolische Deutung auf die Bestattung und das Grab des Herrn. Ein Kreuz in das Grab zu legen, wie es die „Concordia regularis" berichtet, zeigt das Bestreben, das am Symbol Christi zu tun, was mit seinem Leichnam an diesem Tage einst wirklich geschah. Diese matl. „Heiligen Gräber" unterschieden sich aber von den modernen wesentlich dadurch, daß in ihnen das heiligste Sakrament (oder das Kreuz) stets verschlossen aufbewahrt wurde. Erst seit dem Ende des 16. Jh. datiert der Brauch, die verhüllte Monstranz im Heiligen Grab auszusetzen, was zum erstenmal 1577 die Jesuiten in München taten (vgl. G. Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele, Wolfenbüttel 1897; C. Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887; K. Young, The Dramatic Associations of the Easter Sepulchre, Madison 1920, u. a.).

§ 38. Die Ostervigil

Literatur: H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im MA. I: Rom beim Ausgang der antiken Welt, Freiburg i. Br. 1901, 800 ff. — A. Franz, Die Benediktionen I 507/75. — H. Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, a. a. O. — St. Hilpisch, Die Feier der Karsamstagsliturgie in den Benediktinerklöstern, in STMOSB 58 (1940) 177/90. — B. Capelle, La procession du Lumen Christi au Samedi-Saint, in RB 44 (1932) 105/19. — Ders., Le rite de cinq grains d'encens, in Quest. lit. et paroiss. 17 (1932) 1/11. — Ders., L' „Exultet" pascal, oeuvre de saint Ambroise, in Misc. G. Mercati, l. c. I 219/46. — F. J. Dölger, Lumen Christi - Deo gratias, a. a. O., in AC 5 (1936) 31/43. — Ders., Das Karsamstagsfeuer aus der Kristallinse, in AC 6 (1940/50) 286/96. — O. Casel, Der österliche Lichtgesang der Kirche, in LZ 4 (1931/32) 179/91. — H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung (LQF 29), Münster i. W. 1935 (vgl. dazu H. Engberding, in ThR 35 [1936] 270/74). — B. Neunheuser, De benedictione aquae baptismalis, in EL 44 (1930) 194/207, 258/81, 369/412, 455/492. — R. Bauerreiß, Arbor vitae. Der „Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes (Abhandl. d. Bay. Benediktinerakademie 3), München 1938. — H. Bergema, De Boom des Levens in Schrift en Historie, Hilversum 1938. — P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église (Acta Sem. Neotest. Upsaliensis 10), Leipzig-Uppsala 1942. — J. Daniélou, Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles,

in Rech. de science relig. 33 (1946) 402/30. — A. Stuiber, Von der Pascha = Nachtwache zum Karsamstagsgottesdienst, in Katechet. Blätter 75 (1950) 98/107. — E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Theophaneia 5), Bonn 1950. — J. A. Jungmann, Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum, in LJ 1 (1951) 48/54. — B. Fischer, Die Wiederherstellung der Ostervigil, in TThZ 60 (1951) 65/69. — C. M. Bagnini, De solemni Vigilia Paschali instauranda (Bibl. EL 24), Rom 1951. — E. Pax, „Bruder Feuer", a. a. O. — Bon. Fischer, Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?, in ALW 2 (1951) 61/74. — Weitere Literatur zur Erneuerung der Karsamstagsliturgie in EL 66 (1952) 53/76.

Die heutigen Zeremonien am Morgen des Karsamstags begannen ehedem, da die Taufe in der Osternacht (Nox magna; heute noch so im Polnischen: Wielkanoc) gespendet wurde, am Abend dieses Tages. Diese Feiern fanden einst in Rom unter dem Zustrom des Volkes in der Laterankirche, der alten Haupt- und Taufkirche, statt. Die Ostervigil, ursprünglich die ganze Nacht ausfüllend, rückte schon im Laufe des 5. Jh.s, auch in Rom, zeitlich so weit vor, daß sie wenig die Mitternacht überschritt; im 6. Jh. findet sie bereits vor Mitternacht statt. Die Entwicklung kam schließlich dahin, daß seit dem 12. Jh. der österliche Vigilgottesdienst fast allgemein um die Mittagsstunde beginnt. Dies aber führte in einer zweiten Entwicklungsphase dazu, die Zeitbestimmung für Fasttagsmessen auf die Ostervigil anzuwenden, d. h. sie „post nonam" zu feiern, also nach Persolvierung der Non. Von selbst rückte sie damit in die Morgenstunde des Karsamstags, was seit Pius V. gesetzlich sanktioniert ist. Die Motive des ganzen Entwicklungsprozesses sind, neben dem Aufhören der ursprünglichen Bedeutsamkeit der Vigil (Erwachsenentaufe!), sicherlich zum guten Teil pastoreller Art. Heute dürften die Bestrebungen, zur älteren Praxis zurückzukommen, zum Erfolg gelangen (vgl. AAS 43 [1951] 128/37; 44 [1952] 48/63), zugleich aber einige (definitive) Ritusänderungen zeitigen. — Die Zeremonien werden eröffnet mit der Weihe des neuen Feuers und der österlichen Lichtdanksagung; daran reihen sich die Weihe der Osterkerze und die zwölf Prophetien (Vigillesungen) und die Taufwasserweihe. In den Schluß der darauf folgenden Messe ist die kurze Vesper verwoben.

a) Feuerweihe. — Nach der Vorschrift des M wird aus einem Steine außerhalb der Kirche Feuer geschlagen, damit ein Kohlenfeuer angezündet und dieses hierauf gesegnet. Die besondere Art der Gewinnung des Feuers und die Feuerweihe am Karsamstag erscheint in der lateinischen Kirche zuerst in westfränkischen Landen im 8. Jh. und war wahrscheinlich bestimmt, heidnische Frühlingsfeuer zu Ehren des

Wotan durch ein kirchliches Sakramentale zu verdrängen. Der Ritus als Ganzes ist in Rom ursprünglich unbekannt. Man hatte dort im 8. Jh. den „a priscis patribus" überkommenen Brauch, am Gründonnerstag während der Ölweihe drei Lampen, gespeist mit dem aus den übrigen Lampen gesammelten Öl, anzuzünden und dieses Licht verborgen bis zum Karsamstag aufzubewahren, um damit das Feuer für die Taufwasserweihe zu erneuern (Ep. Bonifatii, ed. M. Tangl 197); nach anderen Quellen der Zeit (OR XXX A und OR XXIII, ed. Duchesne, Origines[5], 488 u. 503; Gel. 80) fand die Aufbewahrung des Lichtes erst am Karfreitag statt. In Rom übernahm man um das 10./11. Jh. zunächst die Gewinnungsweise des neuen Feuers „ex christallo sive ex petra" (vgl. Ordo Cassin., ed. Leuterman 103), jedoch vorerst am alten Termin, dem Gründonnerstag, dann aber, im Laufe des 12. Jh.s, wenn auch zögernd, den neuen Termin (d. i. Karsamstag) und die Weihe des Feuers selbst (vgl. Andrieu PRMA I 238; Ordo Bernardi, ed. Fischer 61; M OR XI n. 43 und M OR XII n. 30). — In Anlehnung an die schon im ORV enthaltenen Weihegebete hat das MA das aus einem Steine geschlagene Feuer einstimmig auf Christus und den Heiligen Geist gedeutet: Christus, der Eckstein, geschlagen mit der Rute des Kreuzes, hat über uns das Feuer des Heiligen Geistes ausgegossen (Dur. l. 6, c. 80, n. 1). Mit der Feuerweihe verbunden ist die Segnung der Weihrauchkörner für die Osterkerze. Die hierbei verwendete Oration ist im Gel. (ed. Wilson 81) Schlußstück des für die Osterkerzenweihe vorgesehenen Gebetes (Veniat, quaesumus) und wohl nur infolge eines Mißverständnisses (Incensum, d. i. die entzündete Osterkerze, für Inzens genommen!) seinem jetzigen Zweck zugeführt worden.

b) Die österliche Lichtdanksagung. — Während der Feuerweihe werden alle Lichter in der Kirche gelöscht. Vom Vorraum der Kirche aus setzt sich nun eine Prozession in Gang, die um eine dreiteilige, auf ein Rohr (arundo) gesteckte Kerze gruppiert ist. Diese Kerze wird nach und nach entzündet an der Kirchentür, in der Mitte der Kirche und vor dem Altar und dabei jeweils in höherer Tonlage der österliche Lichtgruß gesungen: Lumen Christi (Licht Christi), wobei das Volk mit Deo gratias respondiert. — Eine Art der hier geschilderten Lichtbegrüßung ist in altchristlicher Zeit im Abendland schon seit dem 4. Jh. als abendliche Lichtfeier bei gottesdienstlichen Versammlungen üblich (Lucernarium), und sie war auch in der privaten Haus- und monastischen Frömmigkeit weit verbreitet. Für die liturgische Verwendung in der Osternacht war vorbildlich eine schon im 5. Jh. bezeugte Lichtzeremonie an der Grabeskirche in Jerusalem. Die mozarabische Liturgie hat eine solche, wenn nicht schon früher, so doch

spätestens im 7. Jh. Die römische Liturgie kennt zwar am Karsamstag ehemals das Hereintragen der Kerze in die Kirche, aber ohne Lichtgruß (ORV), doch ist dieser bereits Anfang des 12. Jh.s (OR von Apamea 1114) nachweislich; M OR XII (Ende des 12. Jh.s) erwähnt die arundo, der lateranensische Ordo (Mitte des 12. Jh.s) weiß um eine aus praktischen Gründen vorgenommene Kerzenbündelung (ed. Fischer 61 u. 66), der M OR XIV um 1311 kennt die Kerzendreizahl in der voll ausgebildeten Zeremonie. — Diese hat symbolischen Sinn: Es soll das Dunkel des Grabes dargestellt werden, aus dem Christus, das Licht der Welt, siegreich in der Osternacht hervorging.

c) W e i h e d e r O s t e r k e r z e. — Die Weihe der Osterkerze als solche, dem römischen Ritus ursprünglich fremd, kam nach Rom auf dem Wege über das Frankenreich, wo der Brauch schon länger fest verwurzelt war (vgl. den Alkuin'schen Anhang des Greg. 151 ss.). Allerdings ein „Lob der Osterkerze" kennt schon das 4. Jh. (Aug., De civ. Dei 15, c. 22); formales Vorbild boten die in der Antike bekannten Laudes (z. B. die Laudes Italiae bei Vergil). Weiheformeln hat Ennodius von Pavia († 521) und das Gel. (80) überliefert. Das jetzt zu diesem Zwecke gebrauchte, schon von Honorius Augustodunensis (Gemma animae III 102) und Durantis (l. 6, c. 80 n. 2), neuerdings wieder (aber nicht unbestritten) von B. Capelle dem hl. Ambrosius zugeschriebene „Exsultet", das der Diakon am Ambo oder am Orte, an dem für gewöhnlich das Evangelium gesungen wird, vorzutragen hat, bringt zuerst das Sacramentarium Gallicanum (7. Jh.). Das Exsultet, das feierliche Lucernarium (= Gebet beim Anzünden der Lichter, vgl. § 75, 1) der Osternacht, ist seinem Inhalt nach die feierliche Darbringung der Osterkerze, verbunden mit einem Lobpreis der Geheimnisse der Osternacht; eingefügt ist eine früher sehr umfängliche, seit dem späteren MA gekürzte Laus apum (Lob auf die Bienen). Einige Stellen (O certe n e c e s s a r i u m Adae peccatum . . . O felix culpa . . .) fanden im MA da und dort Beanstandung und wurden ausgelassen. Symbolisch stellt die Osterkerze Christus den Auferstandenen dar, der die heiligen fünf Wunden an seinem verklärten Leibe trägt, woran die an fünf Stellen eingefügten Weihrauchkörner erinnern. Zugleich erscheint die Osterkerze, die gewöhnlich von großen Dimensionen ist und gerne seit alters auf einen prächtig gestalteten Leuchter (aus Holz, Metall oder Stein) gestellt wird (vgl. z. B. den Osterleuchter von St. Paul in Rom, 12./13. Jh.), als ein Abbild der Feuer- und Wolkensäule, die den Kindern Israels beim Durchzug durch das Rote Meer, dem uralten Typus der Taufe, voranging. Schon bei Ennodius von Pavia ist die geweihte Osterkerze auch Sakramentale,

welches gegen Ungewitter und Schädigung der Feldfrüchte gebraucht wird. Daraus erklärt sich die manchenorts übliche Gewohnheit, die Osterkerze auch beim feierlichen Wettersegen anzuzünden. Noch im 12. Jh. war es Sitte, die Osterkerze zu zerstückeln und die Stückchen den Gläubigen mit nach Hause zu geben, die sich ihrer als Sakramentale in den mannigfachen Fährnissen des Lebens bedienten. Da man der Nachfrage nicht immer genügen konnte, pflegte man in Rom schon im 9. Jh. Wachstäfelchen, die sog. Agnus Dei, zu weihen und anstatt der Osterkerze zu verteilen.

d) Prophetien. — Die von responsorialen Gesängen und Gebeten unterbrochenen zwölf Lesungen, welche auf die Weihe der Osterkerze folgen, stellen das Urbild des nächtlichen Gottesdienstes dar, wie er vor Einführung des antiphonalen Gesanges gehalten wurde. Die Zwölfzahl der Lesungen wurde im MA nicht immer eingehalten, häufig wurden nur vier oder sechs Lektionen gelesen, bis Pius V. die altherkömmliche Zahl aufs neue festigte. In den Lesungen sollte den Taufkandidaten noch einmal ein kurzer Überblick über die Veranstaltungen gegeben werden, die Gott zu ihrem Heile getroffen. Darum tritt auch fast in jeder Lesung die Beziehung auf die Taufe offensichtlich hervor. Die zwölfte Prophetie, die von den drei Jünglingen im Feuerofen handelt, ist der gewöhnliche Abschluß der Vigil (vgl. oben § 33, 2). Eine Auswahl der Lektionen war in der alten Kirche für den Katechumenenunterricht traditionell; bereits dem hl. Augustin (De catech. rud.) muß eine solche vorgelegen haben. Diese Auswahl war weitgehend bestimmt durch die typologische Deutung atl. Texte.

e) Taufwasserweihe. In die Weihe des Taufwassers war einstens die Spendung der Taufe hineinverwoben. Die Bedeutung der Taufe für den Einzelnen und die christliche Gemeinde wurde Anlaß, den ursprünglich und an sich schlichten Ritus zu einer eindrucksvollen Feierlichkeit zu gestalten. Nicht nur der Täufling selbst, auch das Wasser für die Taufe wurde in das reicher werdende Zeremoniell einbezogen. Daher gehört die Taufwasserweihe, die im christlichen Altertum jedesmal vor der feierlichen Taufe vorgenommen wurde, zu den ältesten, schon im 2. Jh. (Tertull., De bapt. c. 4; Gnostiker Theodot: PG 9, 695) erwähnten und um 250 bereits allgemein eingebürgerten Gebräuchen (Cypr., Ep. 70, 1; 74 5), die Basilius († 379; De Spir. Sancto c. 27) sogar auf apostolische Tradition zurückführen will. Das älteste bekannte Weiheformular steht unter den Gebeten des Bischofs Serapion von Thmuis († 362); Weihetexte, die ein Gesamtbild der Taufwasserliturgie vermitteln, finden sich etwa vom 7. Jh. ab, und zwar in reicher Fülle. Unser jetziges

römisches Formular ist, von kleinen textlichen Abweichungen abgesehen, im Gel. (84 ss.) enthalten. — Textlich stellt es keineswegs ein harmonisches Ganzes dar, sondern ist das Ergebnis des in Stufen erfolgten Um- bzw. Ausbaues eines altrömischen Bestandes vorwiegend mit Hilfe gallikanischer Elemente. — So wie das Formular sich heute darbietet, gliedert sich sein Inhalt wie folgt: Auf das bei Präfationen übliche Einleitungsgebet und die herkömmlichen dialogischen Einleitungsformeln (Greg. 55, note 10) folgt die Weihepräfation. Ihr erster Teil, altrömischen Ursprungs und an Gott Vater gerichtet, beginnt mit einem Gebete, das Gott als Wirkursache aller Sakramente bezeichnet und der Erwartung seines Beistandes für die nun anhebende Handlung durch Hinweis auf atl. Beispiele (Gn 1, 9; 7 f.) Ausdruck verleiht. Eine Bitte an Gott, eingedenk der bräutlichen Verbindung seines Christus mit der Kirche den Mutterschoß der Kirche (d. i. den Taufbrunnen) fruchtbar zu machen, schließt sich an — der Gestus der Teilung des Wassers in Kreuzesform bekräftigt diese Bitte. Ein Exorzismus über das Wasser, sicherlich, wie sonst öfter, einst als Auftakt der Weihe dieser vorausgehend (vgl. § 58, 4), schließt jetzt diesen Teil ab, ist aber nun zugleich Übergang zum zweiten Teile der Präfation, zur Wassersegnung. — Die beiden Segensgebete (gallikanischer bzw. letztlich östlicher Herkunft), von denen eines auf Gott Vater, das andere auf den Sohn Bezug nimmt, waren von Haus aus Exorzismen; sie wurden durch Änderung der ersten Worte (benedico te statt ursprünglich exorcizo bzw. adiuro te) ihrem (positiven) Zweck angepaßt; die dem AT (Gn 1, 9; 1, 2; 2, 10. Ex 15, 25; 17, 6) und NT (Jo 2, 1—11; Mt 14, 25 mit Paralleltexten; Mt 3, 15 m. P.; Jo 19, 34; Mt 28, 19) entnommenen Beispiele greifen die im ersten Teile abgebrochene Paradigmenreihe nicht unpassend wieder auf. Die Kreuzzeichen bei der Nennung der Namen Gottes und Christi erinnern an den ursprünglichen exorzistischen Charakter der Gebete; der Gestus der Vierteilung des Wassers bei Erwähnung der Paradiesesströme will lediglich den Text erläutern. — Der dritte Teil der Weihepräfation, der formal an das zuletzt gebrauchte Beispiel aus dem NT, den Taufbefehl des Herrn, anknüpft, richtet sich bittend an Gott Vater. Eröffnet wird er durch ein mit einer Hauchung in Kreuzesform verbundenes Gebet; dieses und die Hauchung weisen auf gallikanische Herkunft. Den Höhepunkt des dritten Teiles der Weihepräfation, ja dieser im ganzen, bildet die in der (nun dreimaligen) Descendat-Formel sich ausprägende Geistepiklese. Diese Formel dürfte wohl, wie es sicher bei der in sie eingefügten Hauchung (sufflans ter in aquam) der Fall ist, aus gallikanischen Riten stammen; sie erfuhr in der Folge eine weitere, sorgsame Ausgestaltung. Der an die Tauf-

epiklese anschließende Epilog bittet — darin an eucharistische Epiklesen erinnernd — um die Tauffrüchte. Mit dem üblichen Ausklang endet die Weihepräfation. — Die noch anschließende Eingießung der hl. Öle ist spätere Anfügung. Cod. Vat. Reg. 316 (vgl. Gel. 86) erwähnt sie noch nicht. Sie dürfte bei der Rezeption der fränkisch-römischen Mischliturgie in Rom in den römischen Ritus gekommen sein (um 1000); in letzter Linie wird sie vom Orient kommen, von wo sie in Gallien übernommen wurde.

Einzelne Zeremonien der Taufwasserweihe haben seit längerem die besondere Aufmerksamkeit erregt, so etwa das dreimalige Anhauchen (Anblasen) des Taufwassers durch den Priester in Form eines Gabelkreuzes. Das in den Rubriken dafür angegebene Zeichen ᛉ sollte die nähere Art des Anblasens lehren; freilich ist damit über die eigentliche Herkunft des Zeichens noch nichts gesagt. Im MA (9.—11. Jh.) wurde in ihm ein Hinweis auf den durch Vermittlung des AT aus babylonisch-assyrischen Anschauungen entlehnten Lebensbaum bezw. die Lebensblume gesehen und damit der Taufbrunnen passenderweise als Lebensquell (Fons vitae) charakterisiert. Daneben bleibt die ältere Symbolik als apotropäischen Zeichens und Zeichens des reinigenden Heiligen Geistes („figura Spiritus Sancti") bestehen. Die Beimengung des Chrisams und des Katechumenenöles jedoch wird von Durantis (l. 6, c. 82, n. 11) nicht, wie man nach der allgemeinen Symbolik des Öles erwarten sollte, auf den Heiligen Geist, sondern auf die Verbindung Christi (= Chrisam) mit der Kirche (= Wasser) gedeutet. — Mit dem geweihten Taufwasser vor der Eingießung der hl. Öle das Volk zu besprengen und das Taufwasser als Sakramentale zur Besprengung der Wohnungen, Felder und Feldfrüchte mit nach Hause zu geben, war schon nach OR XI n. 94 s. üblich; nach ihm und anderen Quellen (ORi XXVII n. 58, XXVIII n. 72, Sacr. Fuldense, ed. Richter 352) erfolgt dabei aber die Wasserentnahme nach der Öleingießung; vor ihr, wie heute, erfolgt sie mehr und mehr erst seit dem 9. Jh. (vgl. M OR X n. 21). — Wo eine Taufwasserweihe nicht stattfand, wie in den Kirchen ohne Taufrecht, griff im MA vielfach eine einfache Wasserweihe Platz; mit dem geweihten Wasser wurde dann das Volk aspergiert. — Mit der Taufwasserweihe fand im christlichen Altertum die Taufe statt. Die kirchlichen Bestimmungen (Caer. Ep. 2, c. 27, n. 18) wünschen, daß auch jetzt noch bei dieser Gelegenheit einigen Täuflingen dieses heilige Sakrament gespendet wird.

f) Messe. — Als Einleitung der die Ostervigil abschließenden Meßfeier dient die Allerheiligenlitanei, welche bei der Rückkehr der Prozession in die Kirche oder an den Altar gesungen wird. Das Kyrie

(= Litania; Reg. S. Benedicti c. 9 18 u. ö.) des Zelebranten fällt aus, da ja bereits zu Beginn der Messe eine Litania (die tertia Litania des Gel., ed. Wilson 84 u. 79) gesungen wird, wie eine solche seit Papst Gelasius am Anfange der Katechumenenmesse Brauch wurde (vgl. § 50,2). Sich vor dem Altare aufs Angesicht niederzuwerfen, wie jetzt der Priester, am Altar angelangt, tut, war einst auch an andern Tagen gebräuchlich. Manche Besonderheiten der Ostervigilmesse, für welche die matl. Liturgiker gezwungene symbolische Erklärungen erfanden, lassen sich leicht als Überbleibsel einer älteren Entwicklungsphase des Meßritus erklären, so das Fehlen des antiphonalen Gesanges (Introitus, Offertorium, Communio) und des Agnus Dei, das erst Papst Sergius I. (687—701) in die Messe einführte. Bezüglich des Unterlassens des Friedenskusses gilt das beim Gründonnerstag Gesagte (§ 37, 3a). — Schon im 10. Jh. gliederte man in Deutschland und Frankreich die Vesper der Messe ein, ein Zeichen, daß man damals bereits den Vigiliencharakter gänzlich aus dem Auge verloren hatte.

g) Auferstehungsfeier. — Am Abend des Karsamstags findet in unsern Gegenden die beim Volke überaus beliebte Auferstehungsfeier statt. Im MA setzte sie sich aus zwei gänzlich getrennten Akten zusammen: um Mitternacht wurde in aller Stille das Kreuz oder das heiligste Sakrament aus dem Heiligen Grabe erhoben, am Morgen wurde der Besuch der drei Marien und der Apostel Petrus und Johannes am Grabe durch Kleriker dramatisch dargestellt. Die dramatischen Darstellungen verschwanden zu Beginn der Neuzeit, so daß gegenwärtig die Auferstehungsfeier meist nur in einer theophorischen Prozession besteht.

Anhang: Die durch die Erlasse der Ritenkongregation (1951, 1952) neugestaltete und zu vorläufiger Erprobung gestattete Feier der Ostervigil in der Osternacht (vgl. oben Einl.) unterscheidet sich von der im MR bislang noch vorgesehenen Form in einer Reihe beachtenswerter Einzelheiten: An die nur mehr mit einer, der bisherigen ersten Oration erfolgende Weihe des neuen Feuers schließt sich unmittelbar die Weihe der Osterkerze an. Diese Weihe ist mit neu wiederaufgenommenen, an sich älteren (vgl. z. B. OR von Apamea v. 1114) sinnvollen Zeremonien (Einritzung eines Kreuzes, des Alphas und Omegas, der Jahreszahl; dies Alles unter entsprechenden kurzen Gebetsformeln) ausgestattet und endigt, nach der Segnung der fünf Weihrauchkörner und deren hier schon (also nicht mehr während des Praeconium paschale) erfolgenden Einfügung in die Kerze, mit der ihrem ursprünglichen Zweck wieder zurückgegebenen Oration aus dem Gel. (81). — Bei der früher mit der nun nicht mehr benötigten Triangel-Kerze durchgeführten Lichtdanksagung wird die Osterkerze in der Weise verwendet, daß an ihr beim dreimaligen Absingen des österlichen Lichtgrußes nacheinander die Ker-

zen des Zelebranten, der Kleriker und des Volkes entzündet werden. Die Osterkerze, als Symbol des aus der Grabesnacht siegreich erstandenen Hern, ist auch sonst bei den folgenden Zeremonien bewußt und betont in den Mittelpunkt gestellt. — Das gilt zunächst vom Praeconium paschale (Exsultet), vor dessen Beginn die Osterkerze würdig aufgestellt und inzensiert wird. Die bislang innerhalb des Exsultet vorgenommenen Riten kommen, wie schon angedeutet wurde, in Wegfall und die bisher immer noch mitgeführte Bitte für den Imperator Romanus ist durch einen allgemeiner gehaltenen Gebetstext für die weltlichen Regenten ersetzt. — Von der Zwölfzahl der Lektionen des MR werden die erste mit ihrer Oration, die vierte, die achte (am Anfang gekürzte) und die elfte jeweils mit den zugehörigen Cantica und Orationen vorgetragen. — Nach Beendigung der Lesungen wird der erste Teil der Allerheiligenlitanei gebetet. In Kirchen ohne Taufwasserweihe schließt sich die ins Ritual der Vigil neu eingeführte Renovatio promissionum baptismatis an, während in Kirchen mit Taufwasserweihe hier die Vorbereitungen für diesen Teil der Vigil getroffen werden. Der Ritus dieser Weihe selbst entspricht im Ganzen dem früheren des MR, nur unterbleibt die bisher vor der Eingießung der hl. Öle ins Taufwasser übliche Aspersion des Volkes, sie wird ans Ende der Taufgelübdeerneuerung angegliedert. — Neu ist die feierlich und eindrucksvoll gestaltete Überbringung des Taufwassers zum Taufbrunnen; sie erfolgt unter Absingung des nun an dieser Stelle eingeordneten Tractus „Sicut cervus desiderat" und der dazu gehörenden Oration. — An diesen Teil der Zeremonien schließt sich die schon erwähnte Taufgelübdeerneuerung. Nach ihr erfolgt die gleichfalls bereits genannte Aspersio populi mit dem hierfür vorher entnommenen Taufwasser. — Nunmehr wird der zweite Teil der Allerheiligenlitanei (vom Propitius esto ab) gebetet, der den Übergang zur Vigilmesse darstellt. In ihr ist nach dem Gloria die Discoopertio imaginum vorgesehen. — Die Verlegung der österlichen Vigilfeier mit der sie abschließenden hl. Messe macht nicht nur, angesichts der reichen Gebete und Lesungen der Osternacht ganz natürlich, die Komplet des Karsamstags und die Matutin des Ostertages für die sonst hierzu verpflichteten Teilnehmer überflüssig, sondern verlangt auch eine Umgestaltung des Schlusses der Vigilmesse; die frühere kurze Vesper ist sinngemäß durch eine ebenso kurz gefaßte Form des kirchlichen Morgengebetes, der Laudes, abgelöst. — Bemerkt sei noch, daß dort, wo die Ostervigil in der erneuerten Form gefeiert wird, die Taufwasserweihe des Pfingstsamstages in Wegfall kommen darf.

§ 39. Die österliche Zeit. — Das Pfingstfest und die von ihm zeitlich bestimmten Feste und Sonntage

Literatur: P. Glaue, Der „Weiße Sonntag", in Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 30 (1925) 89/100. — A. Klaus, Ursprung und Bedeutung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl i. W. 1938. — J. A. Jungmann, Pfingstoktav und Kirchenbuße in der römischen Liturgie, in Misc. Mohlberg I 169/82.

— P. Browe, Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes, in ALW I (1950) 65/81 (vgl. dazu A. Klaus, in Franzisk. Stud. 33 [1951] 315).

1. Osterfest und Osteroktav. — Das höchste und freudenvollste aller Feste des Kirchenjahres begeht die Kirche am heiligen Ostertag: Ostern ist die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, die Grundlage unseres Glaubens (1 Kor 15, 17); auf der Auferstehung Christi beruht die Hoffnung und sichere Erwartung der eigenen Auferstehung (1 Kor 15, 22—23), deren Keim durch die heilige Taufe in uns gesenkt wurde. Zumal in alter Zeit, als man am Ostertag unter dem Eindruck der in der vorausgegangenen Nacht gespendeten Taufe lebte, wirkte sich dieser Gedanke in Freude und Jubel aus. Freude ist auch der Grundcharakter der schon im 4. Jh. wie für anderswo („sicut et ubique") so auch für Jerusalem bezeugten Osteroktav (Peregrinatio c. 39), während welcher die Neophyten täglich der eucharistischen Opferfeier beizuwohnen hatten. Trotzdem die Ostervigil in der Frühe des Ostertages mit einer Meßfeier schloß, muß bereits in älterer Zeit (vgl. Peregrinatio cc. 38 s.) auch nach Tagesanbruch eine Messe Übung gewesen sein; um so mehr galt dies, als, und zwar im Laufe des 6. Jh.s, die Ostervigil in den Karsamstag zurückverlegt wurde (vgl. Greg. M., Dial. IV 32; Gel. 79 90; Greg. 59 s.). In Rom fand diese Meßfeier nicht in der Vigilkirche (Lateran), sondern in S. Maria Maggiore statt. — Der Gedanke an Auferstehung und Taufe schimmert durch alle Gebete und Gesänge des Ostertages und der darauffolgenden Woche; er gab vor allem dem Ostertag einen, im MA auch ins Volkstümliche gewendeten freudigen Charakter (Risus paschalis bei der Osterpredigt!). Die Osterwoche (Alba bzw. Hebdomada in Albis) schloß ursprünglich mit dem „Weißen Sonntag" (Gel. 96 s. „Octavas Paschae"), während eine jüngere, aus dem Ende des 8. Jh.s stammende Berechnung, die bereits von der in den Karsamstag zurückverlegten Ostervigil ausging (Greg. 65; vgl. ed. Lietzmann 60, n. 95: Die Dominico post Albas), ihn aus der Festwoche hinausverlegt, also mit dem Sabbatum in Albis die Woche schließt. Ihren Namen („Weiße Woche") hat diese Woche, weil mit ihrem Ende die Neugetauften ihre weißen Kleider mit der gewöhnlichen Gewandung vertauschten und daher am darauffolgenden Sonntag ohne weiße Kleider (post Albas!) erschienen.

Am Ostertag und in der Osterwoche besteht die Matutin nur aus drei Psalmen, weil die Feierlichkeiten der Ostervigil einen großen Teil der Nacht in Anspruch nahmen. — Mit der Vesper der Ostervigil (vgl. jetzt CIC c. 1252 § 4) geht auch die vierzigtägige Fastenzeit zu Ende. Speisen, welche während dieser Zeit verboten waren, insbesondere Fleisch und Eier, wollte man nur nach vorhergegangener Segnung genießen. Die älteste Weihe ist die Weihe des Oster-

lamms (7. Jh.; Sacramentarium Gallicanum), uralt ist auch die Weihe der Osterbrote, die auf die alten Eulogien, geweihte Brote (vgl. Reg. S. Bened. c. 54), welche den Gläubigen nach der Messe als Ersatz der heiligen Eucharistie gegeben wurden, zurückgehen. Verhältnismäßig jungen Datums ist die Weihe der Eier (12. Jh.), älter die des Schinkens (Vita Udalrici c. 23; 10. Jh.).

2. Österliche Zeit (Pentekoste, Quinquagesima). — Die hochfreudige Stimmung der Osteroktav beherrscht, wenn auch abgeschwächt, die Zeit bis zum Pfingstfest (einschließlich dessen Oktav). Die Pfingstoktav, wiewohl schon durch die AK (V c. 20, 14) bezeugt, ist ein sekundäres, schon außerhalb der Pentekoste liegendes Gebilde. Sie verrät außer der Pfingstprägung Züge des bereits in den frühesten liturgischen Quellen mit dieser Woche verbundenen Quatembers, aber auch die Erinnerung an die Wiederaufnahme der Bußübungen nach den Tagen des Osterjubels (vgl. Feria 2 u. 3). Diese freudenreichen fünfzig Tage trugen schon im Altertum (Tert., De bapt. c. 19), im Anschluß an die Apostelgeschichte (2, 1), den Namen Quinquagesima = Pentekoste, obwohl diese Bezeichnung wörtlich nur den fünfzigsten Tag bedeutet. Zum Zeichen der Freude unterließ man in dieser Zeit das Fasten und das Gebet in kniender Haltung. Der Jubel ob des erlangten Heiles in Christus äußert sich auch in der Häufung der Alleluja.

Einen gewissen Gegensatz zur Freude der österlichen Zeit stellen die Bittage dar, sowohl die Litania maior am 25. April als auch die Litaniae minores an den drei Tagen vor Himmelfahrt. Die Litania maior, die ihren Namen davon hat, daß sie in Rom (daher später auch L. Romana) das höhere Alter beanspruchen kann, wird zuerst von Gregor d. Gr. erwähnt, geht aber zweifelsohne in eine viel frühere Zeit zurück. Sie trat an die Stelle der ehemals an diesem Tage stattfindenden Bittprozession zu Ehren der bald männlich, bald weiblich gedachten Gottheit Robigo (Rubigo), die man zur Abwendung des Meltaus anrief. — Das Datum und die Festfeier der schon im 5. Jh. in Gallien (Sidonius Apollinarius, ep. 5, 14) bekannten Litaniae minores (L. Gallicana) regelte um 470 Bischof Mamertus von Vienne, durch allgemeine Drangsale seiner Kirche hierzu veranlaßt. Erst unter Leo III. (795—816) gelangten diese Bittprozessionen in die römische Liturgie. Neben dem Amburbium (Amburbale), dem feierlichen Umgang um die römische Stadtgrenze im Februar (vgl. § 41, 2), waren auch Flurumgänge (Ambarvalia), die an drei aufeinanderfolgenden Tagen des Monats Mai gehalten wurden, in den religiösen Bräuchen des alten Rom vorgesehen. Die kirchliche Liturgie hat diese Umgänge, denen im Volksglauben eine gewisse magische Wirkung zugeschrieben wurde (Abwehr der Dämonen von dem durch das ambire kreisförmig umschriebenen Bezirk), geläutert und verchristlicht. Vgl. D. de Bruyne, L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d' un sermon inédit, in RB 34 (1922) 14/26 (ebd. auch die ältere Literatur zur Frage).

3. Himmelfahrtsfest und Pfingstfest. — Der durch die Heilige Schrift hervorgehobene vierzigste Tag nach der Auferstehung, der Tag der Himmelfahrt, wird gewiß von den Gläubigen von Anfang an nicht unbeachtet geblieben sein, wenn auch eine Festfeier größeren Stils erst im 4. Jh. mehrfach bezeugt ist (z. B. von Aug., Ep. 54, 1). Vorher wurde Christi Himmelfahrt vielfach zusammen mit Pfingsten gefeiert (Peregrinatio c. 43), wenn nicht gar mit der Auferstehung des Herrn (Barnab. 15, 9). Das MA unterließ es nicht, die Himmelfahrt des Herrn auch szenisch darzustellen. Gegenwärtig wird die Himmelfahrt durch das Auslöschen der Osterkerze nach dem Evangelium des Tages symbolisiert, ein Brauch, der auf kein hohes Alter zurückblicken kann. — Wenn die Apostel und die ersten Christen aus dem Judentum nach der von den Vätern ererbten Weise das Pfingstfest feierten, so mußte auch die Erinnerung an die an diesem Tage erfolgte Sendung des Heiligen Geistes von neuem erweckt werden, und je mehr sich in der Tätigkeit der Apostel das Wirken des Heiligen Geistes offenbarte, um so tiefer mußte sich die Idee des christlichen Pfingstfestes einprägen, vor dem jene des alttestamentlichen immer mehr verblaßte. Ausdrücklich bezeugt ist das Pfingstfest erst im 3. Jh. von Origenes (Contra Cels. l. 8, c. 22). Wie aus Tertullian (De bapt. c. 19) hervorgeht, wurde in ältester Zeit nicht bloß an der Ostervigil, sondern auch während der ganzen Pentekoste die Taufe gespendet; schon im 4. Jh. (Hieron., In Zachar. 14, 8) hielt man jedoch nur mehr neben der Ostervigil den letzten Tag dieser Zeitperiode als Tauftermin, die Pfingstvigil, deren Liturgie jener der Ostervigil ähnlich gestaltet ist.

4. Zeitlich vom Pfingstfest abhängige Feste und Sonntage. a) Dreifaltigkeitsfest. — Die Verehrung der hlst. Dreifaltigkeit drängte schon in der Zeit des 8.—10. Jh.s mancherorts zu äußeren Formen (trinitarische Umrahmung des Stundengebetes; Hymnen und Sequenzen; Beurkundungen mit trinitarischer Einleitung; Weihe von Kirchen und Altären an die hlst. Trinität). Insbesondere waren Votivmessen zu Ehren der Trinität im MA ungemein beliebt und für die verschiedensten Anliegen und Anlässe in Verwendung (vgl. § 65, 2b). Man las solche Votivmessen außer an Werktagen vor allem an allen Sonntagen zwischen Pfingstoktav und Weihnachten. Die Festlegung einer solchen Messe auf einen bestimmten Sonntag, den ersten nach Pfingsten, und damit zusammenhängend die Einführung eines förmlichen Festes, setzte sich nur langsam und unter Widerständen, überdies nicht gleichmäßig durch; führend scheint dabei sich der Benediktinerorden beteiligt zu haben (vgl. Reg. S. Bened. c. 9). Namentlich in Rom war man sehr zurückhaltend. Erst die Päpste nach

Alexander III. († 1181) haben die Entwicklung nicht mehr gehemmt, sondern gelegentlich (durch Ablässe) gefördert (Innozenz IV., † 1254). Johann XXII. († 1334) hat 1334 das Fest als Festum duplex maius vorgeschrieben, Alexander VI. († 1503) hat es 1499 im Range erhoben und die Erwähnung des Sonntags in Meßfeier und Stundengebet verboten, Pius X. hat es schließlich 1911 unter die Tage eingereiht, die unter dem Ritus eines Duplexfestes 1. Klasse zu begehen sind (AAS 3 [1911] 351).

b) Fronleichnamsfest. — Das Fronleichnamsfest (vgl. P. Browe, in OpTextL 4 und Die Verehrung der Eucharistie im MA. München 1933, IX/XI; zur interessanten Geschichte des Offiziums aber C. Lambot, in RB 54 [1942] 61/123. — C. Lambot - I. Fransen, L'office de la Fête-Dieu primitive [Textes et mélodies retrouvés], Maredsous 1946) wurde veranlaßt durch die bekannte Vision (1246) der Augustinernonne Juliana († 1258) zu Mont-Cornillon bei Lüttich und zum erstenmal 1247 in Lüttich gefeiert. Papst Urban IV., ehemals Archidiakon von Lüttich, führte es in der ganzen Kirche ein. Die Einführungsbulle läßt in diesem Fest seit je das bewußte, freudige Aufgreifen des Abendmahlgedankens vom Gründonnerstag erkennen (c. un. in Clem. III, 16). Die Prozession wurde erst nach und nach auf dem Wege der Gewohnheit mit dem Fronleichnamsfest verbunden. In Deutschland trägt die Prozession mehr den Charakter einer Flurprozession, woraus sich auch die Verlesung der Anfänge der vier Evangelien erklärt, die man — insbesondere den Anfang des Johannesevangeliums — gerne beim Wettersegen verwendete. Die römische Fronleichnamsprozession, bei welcher der Triumph des eucharistischen Christus dargestellt werden soll, kennt diese Seite nicht.

c) Herz-Jesu-Fest. — Am Freitag nach der Oktav des Fronleichnamsfestes begeht die Kirche das Fest des heiligsten Herzens Jesu zur dankbaren Erinnerung an die im Leiden und in der Einsetzung des heiligsten Sakramentes sich kundgebende Liebe des Erlösers. Wie das Fronleichnamsfest gleichsam den Gründonnerstag wiederholt, so wird durch das Herz-Jesu-Fest das Thema des Karfreitags, freilich nun im Sinne des Jubels über die herrliche Frucht aus Leiden und Tod des Herrn, aufgegriffen (vgl. insbesondere die Festpräfation sowie auch die Entscheidung des Konzils von Vienne 1311/12, Denz. 480). Das Fest, von Klemens XIII. 1765 zunächst für Rom und Polen gestattet und bis Mitte des 19. Jh.s faktisch allüberall eingeführt, wurde erst 1856 von Pius IX. auf die ganze Kirche ausgedehnt, von Leo XIII. zum Rang eines Duplexfestes 1. Kl. erhoben und von Pius

XI. 1928 mit einer privilegierten Oktav und einem neuen Offizium versehen (zu letzterem vgl. JLW 8 [1928] 246/9).

d) Sonntage nach Pfingsten. — Die 24 bis 28 Sonntage nach Pfingsten, in Zusammenordnung und Gestaltung ihrer (Meß-) Formulare der fränkisch-römischen Periode der Liturgieentwicklung zugehörig, wurden nach ihrer Übernahme in Rom wohl lediglich neu verteilt; sie stehen mit Pfingsten und unter sich in keinerlei innerem Zusammenhang. Im frühen MA zählte man nach heutiger Art die Sonntage wohl nur in den Antiphonaren durch, nicht aber in den Sakramentaren und Lektionaren. In den Evangelienlektionaren findet man zwar mehrere Sonntage nach Pfingsten (2—6) durchgezählt, dann aber folgt eine Zählung nach Heiligenfesten (post Natale Apostolorum, post S. Laurentii, post S. Cypriani — damals 14. Sept. — u. ä.). Doch schon der Alkuinsche Anhang zum Sacr. Gregorianum (Greg. 147 s.) zählte die Sonntage zwischen Pfingsten und dem Advent nach dem Pfingstfeste, indes war diese Numerierung keineswegs allgemein angenommen. Denn noch im 9. Jh. und später trifft man die erwähnte ältere, römische Gruppierung dieser Sonntage in Sonntage nach Peter und Paul, nach Laurentius, nach Cyprian und nach Michael. Nach der Einführung bzw. Fixierung des Dreifaltigkeitsfestes liebte man es bis in die Neuzeit hinein, die Sonntage auch nach Trinitatis zu zählen. — Die Liturgie dieser wie aller Sonntage trägt ein mehr oder weniger österliches Gepräge; doch wurde dieser Charakter im Laufe der Zeit, mindestens in der römischen Liturgie, etwas verwischt. Die letzten Sonntage des Kirchenjahres, vor allem der 18., aber auch der 23. sowie die nach ihm eingeschalteten (vgl. die Meßgesänge!) und ganz besonders der das Kirchenjahr abschließende, sind weitgehend umgeprägt im Sinne einer Advents- und Bußstimmung, wie sie der in diese Zeit hineingreifenden gallikanischen Adventsquadragesima entsprach (siehe J. A. Jungmann, Advent und Voradvent, in GwL 232/94, bes. 277 ff. und dazu die Literaturangaben bei H. Schmidt, Die Sonntage nach Pfingsten in den römischen Sakramentaren, in Misc. Mohlberg I 451/93, bes. 452 Anm. 2).

3. Hauptstück. Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres

Literatur: H. Usener, Das Weihnachtsfest (Religionsgesch. Untersuchungen 1), Bonn 1889; ²1911 v. H. Lietzmann. — Cl. A. Miles, Christmas in Ritual and Tradition, Christian and Pagan, London 1913. — L.

Duchesne, Origines [5]271 ff. — A. Gastoué, Noël, Paris [3]1908. — A. Meyer, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913. — H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, [2]1927. — K. Holl, Der Ursprung des Ephiphanienfestes (1917), in Ges. Aufs. II 123/54. — F. J. Dölger, Sol salutis, a. a. O. öfters. — O. Casel, Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte, in BM 4 (1922) 13/20. — B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (Textes et Etudes liturg. I), Paris 1932. — H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie, in JLW 12 (1932) 145/55, 13 (1933) 1/38. — Ders., Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, in ALW 2 (1951) 1/24. — K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, a. a. O. I 208 ff. 280 f. — Ders., Die Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West, in SZ 135 (1938/39) 207/25. — H. Leclercq, Noël, in DAL XII 905 ff. — A. L. Veit, Weihnachten im merowingischen Gallien, in Volk und Volkstum 2 (1937) 247/59. — F. J. Dölger, Natalis Solis Invicti und das christliche Weihnachtsfest, in AC 6 (1940/50) 23/30 (dort weitere Literatur). — H. Rahner, Griechische Mythen, a. a. O. 172 ff. — H. Engberding, Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn, in ALW 2 (1951) 25/43.

P. Siffrin, Zur Geschichte des Advents, in JLW 1 (1921) 127/130. — J. A. Jungmann, Advent und Voradvent, a. a. O. — Ders., Die Nachfeier von Epiphanie im MR, in ZkTh 66 (1941) 39/46. — F. Cabrol, Advent, in DAL I 23 ff. — RAC I 112/25: Advent (A. Baumstark). — J. Bünger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, Göttingen 1911.

§ 40. Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vorfeier und Begleitfeste

1. Entstehung des Weihnachtsfestes und des Advents. — Beim Oster- und Pfingstfest handelte es sich für die Kirche nicht um Einführung eines neuen Festes, sondern lediglich darum, die bereits vorhandene jüdische Feier mit einem neuen Inhalt — Auferstehung und Geistessendung — zu erfüllen. Das Weihnachtsfest ist hingegen sofort bei seinem Aufkommen ein eigentlich christliches Fest, das sich vom Osterfest auch dadurch unterscheidet, daß es stets auf einen bestimmten Monatstag fixiert ist; doch ist auch Weihnachten vom (österlichen) Erlösungsgedanken berührt. Mancherlei Ostermotive sind demgemäß auf Weihnachten übertragen (Vorbereitungszeit; volkstümliche Namen wie „Heilige" oder „Selige Nacht"; Lichtmotiv; Tauftermin). Das Weihnachtsfest begegnet uns in Spuren sicher schon 336, wahrscheinlich sogar früher, zum erstenmal urkundlich beim römischen Chronographen des Jahres 354 (bzw. in der darin enthaltenen Depositio martyrum von 335/36; vgl. ed. Lietz-

mann, in KlT 2, p. 3). Von Rom aus verbreitete es sich noch im gleichen Jh. auch im Orient. Die rasche Verbreitung hängt wohl zusammen mit den arianischen Wirren, die auf orthodoxer Seite naturgemäß eine gesteigerte Verehrung des mit dem Vater gleichwesentlichen Gottessohnes hervorriefen. Zur Wahl des 25. Dezember führte, da das wirkliche Geburtsdatum des Herrn unbekannt geblieben ist, nach manchen das Bestreben, dem Geburtstag des höchsten Reichsgottes, des unbesiegten Sonnengottes (Natalis Solis Invicti) am 25. Dezember, der seit Kaiser Aurelian (270—275) heidnischer Reichsfeiertag war und bei den zahlreichen Anhängern des Mithraskultes hoch in Ehren stand, ein christliches Gegenstück zu bieten. Eher mochte es die rein natürlich-symbolische Erwägung für angemessen erachten, am Tage des wachsenden Lichtes auch den Geburtstag der „Sonne der Gerechtigkeit" zu feiern.

Erst nach Einführung des Weihnachtsfestes konnte eine kirchliche Vorbereitungszeit auf dasselbe, die Adventszeit (adventus = Ankunft des Herrn), gefeiert werden. In Gallien und Spanien, wo man nach dem Vorbild des Ostens gegenüber dem jüngeren Weihnachtsfest ursprünglich an Epiphanie das Gedächtnis der Geburt des Herrn beging, stellte man diesem Feste schon im 4. Jh. eine Vorbereitungszeit von drei Wochen voran, in Rom erscheint eine Vorbereitungszeit auf Weihnachten erst im 6. Jh. Während man jedoch in Gallien später fünf Adventssonntage kannte, feierte man deren im Gebiet der römischen Liturgie lediglich vier. Seit dem 11. Jh. aber herrscht meist die römische Übung.

2. Liturgie der Adventszeit und des Weihnachtsfestes. — a) Während der gallikanische Advent zuerst und vor allem aszetischen Charakter hat, ist der römische ursprünglich rein liturgischer Art. Erst mit dem Liturgieaustausch auf fränkischem Boden, wo der gallikanische Ritus die römische Sonntagszahl des Advents übernimmt, erhält der römische Advent einen gewissen, wenn auch nicht ausschließlichen Bußcharakter vom gallikanischen Ritus her und seine Anpassung an die Fastenzeit. Die Freudengesänge des Gloria und Tedeum werden unterlassen (vgl. aber noch MOR XI n. 3 s.!); die Paramente zeigen violette Farbe. Nach dem Vorbild des Sonntags Laetare der Fastenzeit gestaltete man ebenso die Liturgie des dritten Adventssonntags zur festlichen Feier, die durch die Nähe des freudenreichen Weihnachtsfestes (Dominus prope est; Phil 4, 5) ihre innere Berechtigung erhält. Doch hat sich der Advent niemals zum vollen Ernste der Fastenzeit durchgebildet, weshalb auch das freudige Alleluja in ihm nicht verstummt. Inhaltlich ist die Liturgie des Advents

beherrscht von dem Gedanken an die zweite Parusie des Herrn im Gerichte (Evangelium des ersten Adventssonntags; Kollekte der Weihnachtsvigil), von der freudigen Erwartung, daß der Herr mit seiner Gnade in unsere Herzen einkehre, wie auch die Altväter sich sehnten nach dem Kommen des Herrn (Versikel der Vesper: Rorate caeli etc., Is 45, 8). Besonders drückt sich die Sehnsucht in den vom 17. bis 23. Dezember gesungenen O-Antiphonen aus, die schon im 9. Jh. zur Vesper gebraucht wurden. Diesem gnadenreichen Kommen des Herrn muß der Weg in die Herzen durch die Buße bereitet werden. Darum stellt in diesen Tagen die Kirche als Beispiel der Buße den großen Bußprediger und Vorläufer des Herrn vor Augen, an den die Evangelien und der täglich gesprochene Versikel der Laudes (Vox clamantis in deserto usw., Mk 1, 3) erinnern.

b) Der Weihnachtstag ist schon seit dem 6. Jh. (LP I 129; Gregor d. Gr., Hom. 8 in evang.) durch die Feier dreier Messen ausgezeichnet. In der mittelalterlichen Symbolik pflegte man diese zur ewigen und zeitlichen Geburt des Erlösers, in neuerer Zeit auch zur mystischen Geburt des Heilandes in den Seelen der Gerechten in Beziehung zu bringen. Die historische Veranlassung der Mitternachtsmesse darf in den Gebräuchen der Kirche von Jerusalem gesucht werden, welche das Geburtsfest des Heilandes zur Nachtzeit an der Krippe des Herrn in Bethlehem beging. In Rom fand, woran noch jetzt die dem Formular der Mitternachtsmesse vorgedruckte Statio erinnert, diese Messe in einer Nachbildung der bethlehemitischen Geburtsgrotte bei der Kirche Santa Maria Maggiore statt. Die zweite Messe zur Zeit der Morgenröte stand anfänglich mit dem Weihnachtsfest in keinerlei innerem Zusammenhang, sondern ward zu Ehren der sirmischen, in Konstantinopel hoch verehrten Martyrin Anastasia gefeiert, deren Fest am 25. Dezember unter der byzantinischen Herrschaft auch in die kaiserliche Palastkirche am Palatin, die heutige Kirche St. Anastasia, gelangte. Mit der Verbreitung der römischen Sakramentarien kam die dreimalige Meßfeier auch in außerrömische Kirchen.

3. Begleitfeste und Oktav von Weihnachten. — Im ganzen genommen ist die Nachfeier nach Weihnachten älter als die Vorfeier (Advent). „Comites Christi — Begleiter Christi" nennt Durantis (l. 7, c. 42, n. 1) den hl. Stephanus, den Apostel Johannes und die Unschuldigen Kinder, deren Feste an den drei auf Weihnachten folgenden Tagen begangen werden. Sie stehen noch nicht verzeichnet im ältesten römischen Kalendarium, wohl aber in den Sakramentarien (L, Gel., Greg.). Das Fest des hl. Stephanus, ebenso das des Apostels Johannes (in Verbindung mit Jakobus dem Älteren)

kennt man im Orient schon im 4. Jh. (Gregor von Nyssa, † um 384; PG 46, 725 789); der 28. Dezember jedoch war dort dem Gedächtnis der Apostel Petrus und Paulus geweiht, im Abendland hingegen schon im 5. Jh. (Kalender von Karthago) der Erinnerung an die Unschuldigen Kinder. Wenn das Fest der Unschuldigen Kinder auf einen Werktag fällt, trägt die Liturgie Bußcharakter (violette Paramente usw.), weil, wie das MA sagte (Micrologus c. 36; vgl. M OR XI n. 26), jene Kinder bei ihrem Scheiden von der Welt noch nicht sofort zur Glorie eingingen, der Oktavtag hingegen werde festlich begangen, weil die Oktav an die Vollendung in der seligen Anschauung Gottes erinnere (vgl. Dur. l. 7, c. 42, n. 12); der wirkliche Grund dürfte indes in einem nicht mehr feststellbaren römischen Lokalanlasse liegen. — In der Segnung und Darreichung des Johannesweines lebt die alte, nach heidnischem Vorbild gestaltete und christlich abgewandelte Gewohnheit, zu Ehren gewisser Heiliger „Minne" zu trinken, fort (vgl. A. Franz, Die Benediktionen, a. a. O. I 286/334). — Der 1. Januar trägt jetzt in den römischen Liturgiebüchern eine Doppelüberschrift „In Circumcisione Domini et Octava Nativitatis". Die erste Bezeichnung ist nichtrömisch und findet sich zuerst Mitte des 6. Jh.s (in einem Lektionar von Capua v. Jahre 546 [G. Morin, Anecdota Maredsol. I 436/8] und auf dem 2. Konzil von Tours 567, c. 17: Bruns II 229); seit dem 9. Jh. kommt dieser judaisierende gallikanische Name in die römische Liturgie, wo bisher passenderweise der Tag „Oktav des Herrn" hieß; seine Oktav hat Weihnachten um 615 erhalten. — Der seit Cäsar (46 v. Ch.) auf den 1. Januar verlegte bürgerliche Neujahrsbeginn findet in der römischen Liturgie keine Berücksichtigung. Doch wurde er (oft noch mit den folgenden Tagen) andernorts, wie in Gallien und Spanien, wegen der mit dem Tag verbundenen heidnischen Ausgelassenheit als Bußtag begangen (vgl. 2. Konzil v. Tours 567, cc. 17 u. 22: Bruns II 229 u. 235; Gel. 10 u. a.; Cabrol, Les origines, l. c. 203/10).

§ 41. Epiphanie und Mariä Lichtmeß

1. Epiphanie. — Das Fest der Epiphanie (= Erscheinung des Herrn) heißt vorgregorianisch Theophania. Epiphania, im griechischen Osten vom feierlichen Besuch des Herrschers in einer Stadt gebraucht, bedeutet christianisiert das Auftreten des himmlischen Retter-Herrschers in der Civitas terrena (vgl. 1 Tim 1, 9 f.; 4, 1; Tit 2, 11; 3, 4; Bauer WB 505 f.). Unser Fest ist der dankbaren Erinnerung an die Berufung der Heidenwelt, deren Erstlinge in den Magiern aus dem Morgenlande

vor dem neugeborenen Heiland erschienen, geweiht. Die Freude über die Berufung der ganzen Welt zum Heile in Christus durchweht darum die gesamte Liturgie an diesem Tage. In untergeordneter Weise ist in der römischen Liturgie mit dem Hauptgeheimnis des Festes auch die Erinnerung an die Taufe Jesu (Evangelium am Oktavtag) und an das Verwandlungswunder zu Kana (Evangelium am 2. Sonntag nach Epiphanie) verbunden.

a) Die Anfänge des Epiphaniefestes weisen auf den Orient. Klemens von Alexandrien († um 215; Strom. I 21, n. 146, 1) berichtet, daß am 6. Januar die gnostische Sekte der Basilidianer Geburt und Taufe des Heilandes feierte. Die Kirche von Alexandrien kannte jedoch damals dieses Fest noch nicht; es muß aber schon im Laufe des 3. Jh.s im Osten weite Verbreitung gefunden haben, da es um die Mitte des 4. Jh.s bereits im Abendland bekannt war. Epiphanie galt zunächst als Geburtsfest des Herrn und wurde als solches sicher schon 353 in Mailand gefeiert. Daß man auch in Rom, wo die Feier des 25. Dezember älter war, um die gleiche Zeit von dem Fest wußte, setzt doch wohl die Ansprache voraus, welche der hl. Ambrosius dem Papst Liberius bei der Einkleidung Marcellinas, der Schwester des Heiligen, in den Mund legt (Ambr., De virginibus l. 3, c. 1). Auch noch gegenwärtig soll nach der Vorschrift des PR die benedictio et consecratio virginum am Epiphaniefeste stattfinden. Da aber als Gedächtnistag der Geburt das Weihnachtsfest immer populärer wurde und auch im Orient Eingang fand, veränderte sich der Festinhalt: im Abendlande stellte man die Ankunft der Weisen in den Vordergrund, im Orient beging man Epiphanie nur mehr, wie schon früher, als Tag der Taufe Christi und allgemeinen Tauftag. Die Frage, wie man dazu kam, Geburt und Taufe Christi nebst dem Kanawunder in e i n e m Feste zu vereinen, beantwortete K. Holl durch den Hinweis auf eine ähnlichen Inhalt bietende heidnische Feier zu Alexandrien, gegen die man in einem christlichen Feste ein Gegengewicht schuf.

b) An die Taufe Jesu erinnert die Wasserweihe an Epiphanie, welche schon im 4. Jh. in der orientalischen, seit dem 15. Jh. auch in der abendländischen Kirche gehalten wird. Das Formular der Weihe ist erst 1890 von der Ritenkongregation herausgegeben worden. Seit dem Ausgang des MA wird auch die Besprengung der Wohnräume mit diesem geweihten Wasser und die Segnung des Weihrauchs zur Räucherung in den Häusern üblich (vgl. CIC c. 462 n. 6). — Ein sehr alter, wohl schon im 3. Jh. geübter Brauch ist die Verkündigung der beweglichen Feiertage nach dem Evangelium der Festmesse (vgl. jetzt noch Caer. Ep. 2, c. 15 n. 3 u. PR III).

c) An das Fest schließt sich eine Nachfeier, bestehend in einer schon im 4. Jh. (Peregrinatio c. 25, 11 s.) erwähnten Oktav und in einer Reihe von ein bis sechs Sonntagen, je nach dem früheren oder späteren Datum des Osterfestes. Die alten römischen liturgischen Dokumente zählen sie durchgehend als Dominicae post Theophaniam, die gallikanischen meist ebenso post Epiphaniam (das Lektionar von Luxeuil hingegen zählt nach den beiden ersten Sonntagen die weiteren als „Dom. post Cathedra S. Petri", d. i. nach dem 18. Januar). — Der Einfluß der Festidee der Epiphanie zeigt sich in diesen Sonntagen, abgesehen vom 2. Sonntag (Ev.!), nur im Introitus und im Graduale, welche die Herrschaft des Sohnes Gottes über die ganze Erde besingen.

2. Mariä Lichtmeß. — Weihnachts- und Osterfestkreis greifen nicht selten ineinander, wenn es zutrifft, daß der eigentliche Abschluß der Weihnachtszeit, das Fest Mariä Lichtmeß, nach dem Sonntag Septuagesima gefeiert werden muß. In den gelasianischen Hss (Gel. 165) erscheint es unter dem judaisierenden Namen Purificatio B.M.V. (Reinigung Mariä), der später in die römische Liturgie eindrang; die gregorianischen Hss führen es unter dem Namen Ypapanti ad S. Mariam (Liber Sacr. anni circuli, ed. Mohlberg-Baumstark 10, nr. XXV; vgl. Greg. ed. Lietzmann 21, nr. 27; ed. Wilson 22; lat. occursus Domini) und weisen dadurch auf seine Herkunft aus dem Osten. Die Spuren eines Festes am vierzigsten Tage nach dem Geburtsfest des Herrn lassen sich nämlich in der Kirche zu Jerusalem, welches wohl die Heimat dieser Feier ist, bereits im 4. Jh. (Peregrinatio c. 26) aufzeigen. Wahrscheinlich schon im 7. Jh. hat es auch die römische Kirche angenommen. Die Liturgie des Tages ist beherrscht von der Erinnerung an den ersten Eintritt Jesu in den Tempel und an die Begegnung mit dem greisen Simeon, die auch für den Namen des Festes bei den Griechen, Hypapante = Begegnung, maßgebend wurde. Die Lichtmeßprozession, wenngleich erst im 7. Jh. bezeugt (LP I 376), geht wohl schon in eine frühere Zeit zurück (Orient) und kam in Rom, wie die frühmittelalterliche Tradition (Beda, De temporum ratione c. 12; Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 43) berichtet, im Gegensatz zu den heidnischen Lustrationsfeiern des Februar, näherhin als christliches Gegenstück der altrömischen Sühneprozession, des Amburbale (s. § 39, 2), in Aufnahme. Die Erinnerung an eine ehemalige Sühnefeier halten noch jetzt die violetten Paramente fest, deren man sich bei der Prozession bedient.

Lichter dabei zu tragen, war schon im 8. Jh. (Beda Ven.) gebräuchlich. Die Weihegebete und Gesänge kannte bereits das 10. Jh. (ORV). Anknüpfend an die Symbolik des Lichtes und des Feuers erflehen die Gebete, daß wir, vom

Feuer der göttlichen Liebe durchglüht, dereinst dem Herrn im Tempel der Glorie dargestellt werden, daß wir, erleuchtet vom Lichte des Heiligen Geistes, erkennen mögen, was zu unserem Heile dienlich ist, und nach dem Dunkel dieser Welt zum unvergänglichen Lichte gelangen. Zum hochgeschätzten Sakramentale macht die Lichtmeßkerze vor allem das erste Gebet, in welchem die Kirche sie segnet „zum Gebrauche der Menschen, für die Gesundheit des Leibes und der Seele, zu Wasser und zu Lande". Die Darreichung der Lichter durch den Priester bedeutet, daß wir alle Anteil haben am Lichte der Gnade in Christus, der, wie die bei der Austeilung der Kerzen gesungene Antiphon sagt, Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes Israel geworden ist. — Der Blasiussegen gegen Halsleiden am 3. Februar kommt als kirchliche Benediktion erst im 16. Jh. auf. Den hl. Blasius bei Halsleiden anzurufen, war im Orient schon im 6. Jh. üblich. Im Abendland wurde der hl. Blasius auch in den übrigen mannigfachen Nöten des Lebens angerufen. Wohl aus der Gewohnheit, diesem Heiligen Kerzen zu opfern, hat sich die Sitte gebildet, den Blasiussegen mittels zweier in Form eines Andreaskreuzes zusammengebundener Kerzen, mit denen man den Hals berührt, zu erteilen.

§ 42. Die Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders

Literatur: F. G. Holweck, Fasti Mariani, Freiburg i. Br. 1879. — Steph. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1890—1892. — H. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie des deutschen MA, Hannover 1872. — Ders., Zeitrechnung des deutschen MA und der Neuzeit, 2 Bde., Hannover 1891/98. — — Ders., Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen MA und der Neuzeit, Hannover 1898, ^{6}1928. — B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie, Freiburg i. Br., 1899. — Ernst Lucius und G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904. — Jos. Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph, Freiburg i. Br. 1908. — H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (Subsidia Hagiographica 20), Brüssel 1912, ^{2}1933. — P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken (Veröffentl. IV 1), München 1913. — H. Lietzmann, Petrus und Paulus, a. a. O. 143/45 (Allerapostelfest; vgl. dazu A. Stuiber, a. a. O. 51/3). — A. Baumstark, Das Communicantes und seine Heiligenfeste, in JLW 1 (1921) 1/33. — H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (Subsidia Hagiographica 17), Brüssel 1927. — W. H. Frere, Studies in Early Roman Liturgy I: The Kalendar (Alcuin Club. Coll. 28), London 1930. — Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult, a. a. O. 152 ff. — Ders., Das römische Capitulare Evangeliorum, a. a. O. öfters, bes. 184 f. — Ders., Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen Vier Gekrönten, in Scientia Sacra (Festschr. Kard. Schulte), Düsseldorf 1935, 11/40 (mit einer wertvollen Übersicht über die Quellen des römischen liturgischen Kalendars 14/18). — J. Hanssens, Natale Sanctae Agnetis

secundo, in Greg 18 (1938) 161/218. — V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the Mass (Studi di Antichità Cristiana 14), Città del Vaticano 1938. — E. Focke-H. Heinrichs, Das Kalendarium des Missale Pianum vom Jahre 1570 und seine Tendenzen, in ThQ 120 (1939) 383/400, 461/69. — E. L. Hummel, The concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage (StChA 9), Washington, D. C. 1946, bes. 129 ff. — B. Kötting, Peregrinatio religiosa (Forsch. z. Volkskunde 33/35), Münster i. W. 1950. — B. Botte, Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne, in Cahiers Sioniens 4 (1950) 38/47. — RAC I 79/81 (Achtzahl v. K. Schneider). — Hdb. I 586—607.

1. Entwicklung des kirchlichen Festkalenders im allgemeinen. — Am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jh.s war der Ausbau des kirchlichen Festkalenders insoweit vollendet, als bereits der wichtigsten Ereignisse und Personen im Werke der Erlösung in der kirchlichen Festfeier gedacht wurde. Späteren Zeiten blieb nur mehr eine Nachlese übrig. Die Feste der Heiligen jedoch, von welchen bis dahin nur die Martyrer einer kirchlichen Verehrung sich erfreuten, standen noch im Hintergrund: wo Martyrer gefeiert wurden, war ihr Kult ein durchaus örtlicher, d. h. der Einzelkirche, und hier an das Grab oder eine sonstige Erinnerung (memoria) geknüpft. Rein örtlich war auch anfangs der Kult der Bekenner (confessores), der als Folgeerscheinung der großen aszetischen Bewegung im 4. und 5. Jh. allmählich aufzublühen begann. Das älteste Fest eines Bekenners ist das des hl. Martin von Tours († 397). Nur vereinzelt fand vor 600 im Westen eine Übernahme von Heiligenfesten anderer Kirchen statt (z. B. Fest des hl. Cyprianus); in größerem Umfang aber gelangte umgekehrt mit dem Vordringen des römischen Ritus und der Verbreitung der römischen Sakramentarien der Kult der Heiligen der römischen Kirche in außerrömische Kirchen. Rom selbst verhielt sich auch später in der Feier der Heiligen anderer Länder sehr zurückhaltend. Das im Zusammenhang mit der Reform von römischem Brevier (1568) und M (1570) unter Pius V. hergestellte Kalendarium zeigt die Tendenz, den Festzuwachs der vorausgehenden Jahrhunderte im ganzen auf den Stand der stadtrömischen Feiern des 11. Jh.s zurückzuschneiden. Nichtsdestoweniger fanden, nachdem einmal die Einheit geschaffen war, in der Folgezeit die Feste anderer Kirchen und der Orden in steigendem Maße Berücksichtigung. — Manche der älteren Feste gingen hervor aus dem Jahresgedächtnis einer Kirchweihe, wieder andere entstanden in Zeiten großer Bedrängnis der Kirche, wie denn im kirchlichen Festkalender vielfach die allgemeine wie die Frömmigkeitsgeschichte der Kirche sich widerspiegelt. Nicht zu unterschätzen ist für den Ausbau

des Kalenders auch der Einfluß der verschiedenen Orden, die sich jeweils bestrebten, den Heiligen, die aus ihnen hervorgegangen, den Kult in der ganzen Kirche zu sichern.

2. Kirchweihfeste. Feste des Herrn. — Den Festen des Herrn ist auch das Jahresgedächtnis der Kirchweihe zuzuweisen. An ihm bittet die Kirche, gerade in Erinnerung an die Dedicatio, um eine bevorzugte Erhörung des Betens an heiliger Stätte und darum, daß die diesseitige, im irdischen Gotteshaus gleichsam verleiblichte Gemeinschaft der Gläubigen einst im Jenseits zur Hochzeit des Lammes, des Sponsus Ecclesiae, gelangen möge. Schon im Alten Bunde wurde das Jahresgedächtnis der Tempelweihe festlich begangen. Eines der ältesten Feste dieser Art im christlichen Kalender ist das Jahresgedächtnis der Einweihung der von Konstantin d. Gr. an der Stätte des Leidens und der Auferstehung errichteten gottesdienstlichen Bauten (Peregrinatio c. 48 s.). Es hat sich noch erhalten in dem Feste Kreuzerhöhung (14. September), das im 7. Jh. in die römische Liturgie kam. Der 14. September, der Tag der Kirchweihe, war auch der Tag der Kreuzauffindung. Als aber das gallikanische Kreuzesfest am 3. Mai zur Zeit der Karolinger von Rom angenommen wurde, nannte man das Fest des 14. September Kreuzerhöhung, jenes des 3. Mai Kreuzauffindung. — In der abendländischen Liturgie feierte man schon nach Angabe des Leonianum (106) das Jahresgedächtnis der Kirchenkonsekration. Gemäß den Bestimmungen Pius' X. ist das Kirchweihfest der Kathedrale gesondert von dem Kirchweihfest der eigenen Kirche zu begehen. Dadurch soll die zentrale Stellung der Bischofskirche sowohl im Recht wie in der Liturgie unterstrichen werden, wie sie in vielen älteren Konzilsbestimmungen und in gewissem Umfange heute noch in einer Reihe kirchlicher Gesetze (CIC cc. 1165 § 3, 357 § 2, 1009 § 1, 1186 n. 1, 1504, 1509 n. 8) zum Ausdruck kommt. — Die Mitfeier der Kirchweihe der Lateranbasilika (9. Nov.) im MA geschah aus dem Gedanken heraus, daß die Tochterkirchen das Hochfest der Mutterkirche (mater omnium ecclesiarum) nicht ungefeiert lassen können. — Die Mitfeier der Kirchweihe der Peterskirche (18. Nov.) dürfte sich am ehesten als Analogiebildung zur Mitfeier der Laterankirche erklären, wobei als weiteres Motiv noch die hohe Verehrung des MA für St. Petrus, den Himmelspförtner, wirksam gewesen sein mag. — Am Sonntag zwischen Neujahr und Epiphanie oder, wenn hier verhindert, am 2. Januar wird das Fest des Namens Jesu gefeiert, welches Klemens VII. 1530 dem um die Ausbreitung der Andacht zum Namen Jesu besonders verdienten Franziskanerorden gewährt hatte. Innozenz XIII. schrieb auf Ansuchen Kaiser Karls VI. diese Festfeier für die

ganze Kirche vor. — Jüngsten Datums (1921) im Kalendarium der allgemeinen Kirche ist das Fest der Heiligen Familie, das am Sonntag in der Oktav von Epiphanie gefeiert wird. — Das Fest der Verklärung Christi (6. August) ist griechisch-orientalischen Ursprungs (5./6. Jh.) und war schon im 9. Jh. in Spanien bekannt. Der spanische Papst Kalixtus III. schrieb es zur dankbaren Erinnerung an den Sieg, den Johann von Capestrano 1456 bei Belgrad über die Türken gewann, für die ganze Kirche vor. — Das Fest des kostbaren Blutes (seit Pius X. am 1. Juli) wurde 1849 von Pius IX., das Christkönigs-Fest, als erschöpfender Ausdruck dessen, was uns Christus bedeutet (GwL 313), durch Pius XI. 1925 für den letzten Sonntag im Oktober eingeführt.

3. Marienfeste. — Obwohl die Verehrung der Mutter des Herrn altchristlicher Brauch und die Anrufung ihrer Fürbitte schon im 2. oder 3. Jh. bezeugt ist (vgl. A. Kurfess in seiner Ausgabe der sibyllinischen Weissagungen: Tusculum-Reihe, München 1951, 65 u. 285 f.; A. Baumstark, in OChr 36 [1941] 130 f. zu einem Papyrus mit dem „Schutzmantelgebet"), gehören eigentliche Marienfeste einer späteren Zeit an. Dabei ist noch zu beachten, daß die liturgischen Formulare den Festgedanken nicht immer eindeutig festlegen (vgl. etwa das Lektionar v. Luxeuil, ed. Salmon 64). — Zu den fünf großen Marienfesten zählen: Unbefleckte Empfängnis (8. Dezember), Lichtmeß (2. Februar), Verkündigung (25. März), Himmelfahrt (15. August) und Mariä Geburt (8. Sept.). Mariä Lichtmeß (s. § 41, 2) und Mariä Verkündigung (im 7. Jh. aufgekommen) galten in alter Zeit hauptsächlich als Feste des Herrn, letzteres Fest führte sogar die Bezeichnung „Annuntiatio Domini" (Verkündigung des Herrn). Das Fest Mariä Verkündigung kam nach dem Weihnachtsfest, von dessen Datum es abhängig ist, in der Zeit vom 5. bis 7. Jh. in das Festverzeichnis der Kirche, wie etwa um die gleiche Zeit das aus dem Orient stammende Fest Mariä Geburt. Aus dem Orient kommt auch das Fest der Unbefleckten Empfängnis, welches im Abendland zuerst in Unteritalien (9. Jh.), dann (12. Jh.) in der Normandie und in England auftritt. Der aus dem Franziskanerorden hervorgegangene Papst Sixtus IV. führte es 1477 in die römische Kirche ein. Unter Pius V. wurde diese Feier auf die ganze Kirche ausgedehnt. — Das Fest Mariä Himmelfahrt (Assumptio B. M. V., Aufnahme, in alter Zeit Dormitio = Hinscheiden der allerseligsten Jungfrau) steht im 7. Jh. im römischen Festkalender, geht jedoch in eine viel höhere Zeit hinauf, da es auch im Festverzeichnis

der Nestorianer und Monophysiten erwähnt ist. Es ist überhaupt das älteste Marienfest, das keinerlei Beziehung zu einem Feste des Herrn aufweist (B. Capelle, in EThL 3 [1926] 33/45 und 26 [1950] 354/64; zur Festoration des hadrianischen Greg.). An diesem Tage findet die schon im 9. oder 10. Jh. liturgisch ausgestaltete Kräuterweihe statt, durch welche Gottes Segen und Schutz vor allem für die eingeheimsten Früchte vermittelt werden soll. Die Kräuterweihe weist vielleicht hin auf ein älteres Naturfest, wie die armenische Tradition behauptet (Holweck, Calendarium 266). — Von den kleineren Marienfesten haben orientalischen Ursprung das im 13. Jh. in Frankreich auftretende Fest Mariä Heimsuchung (2. Juli) und das Fest Mariä Opferung (21. November), dessen Feier zuerst Gregor XI. (1370—1378) für die päpstliche Kurie in Avignon anordnete. Einzelne Marienfeste waren ursprünglich nur für Orden bestimmt: das Fest am 16. Juli, Maria vom Berge Karmel, für den Karmelitenorden (1587); jenes des 24. September, Maria von der Loskaufung der Gefangenen (Maria de Mercede), für den Merzedarierorden. Dem verdienstvollen Wirken dieser Orden sollte so durch Aufnahme ihrer Hauptfeste in das allgemeine Kalendarium Anerkennung zuteil werden. Das Fest Maria de Mercede ist auch ein Widerhall der Leiden, von welchen Jh.e hindurch die Völker des Mittelmeeres durch den Islam heimgesucht wurden. Die Freude, die einst ob der Niederlage des Erbfeindes des christlichen Namens ganz Europa durchzitterte, halten noch gegenwärtig fest das Rosenkranzfest (7. Oktober), nach der Schlacht bei Lepanto 1571 von Pius V. als Fest Maria vom Siege eingeführt, und das Fest Mariä Namen (12. September), von Innozenz XI. 1683 zum Danke für die Befreiung Wiens angeordnet. Auch die beiden Sieben-Schmerzen-Feste bergen Erinnerungen an Zeiten großer kirchlicher Bedrängnisse; das Fest am Freitag nach dem Passionssonntag (seit 1727 allgemein) entstand zur Zeit der Hussitenkämpfe, das Fest des 15. September, das anfänglich nur ein Fest des Servitenordens war, wurde von Pius VII. unmittelbar nach seiner Befreiung aus der napoleonischen Gefangenschaft auf die ganze Kirche ausgedehnt. — Ob das Fest Mariä Schnee (5. August) das alte Kirchweihfest der von Papst Liberius (352—366) erbauten Kirche Santa Maria Maggiore in Rom ist, erscheint fraglich. — Das jüngste der Marienfeste ist das Fest des Unbefleckten Herzens Mariä (F. Immaculati Cordis B.M.V.). Pius VII. gestattete seine Einführung für alle Diözesen und religiösen Genossenschaften, Pius IX. verlieh ihm eigenes Meßformular

und eigenes Offizium, Pius XII. weihte 1942 Kirche und Menschengeschlecht dem Herzen Mariä und verlegte die Festfeier auf den Oktavtag von Mariä Himmelfahrt und dehnte sie zugleich auf den ganzen katholischen Erdkreis aus (AAS 37 [1946] 50/52).

4. Engelfeste. — Zwei Feste feiert die Kirche zu Ehren des heiligen Erzengels Michael; beide sind ursprünglich Kirchweihfeiern. Das uralte Fest des 29. September ist der Gedächtnistag der Einweihung der römischen Michaelskirche an der Via Salaria (L 106), das Fest der Erscheinung des hl. Michael (8. Mai) ist das Jahresgedächtnis der Einweihung des berühmten Heiligtums des hl. Michael auf dem Monte Gargano in Apulien. Benedikt XV. hat 1921 dem Kalendarium der allgemeinen Kirche die Feste der heiligen Erzengel Gabriel (24. März) und Raphael (24. Oktober) eingereiht, die im MA nur geringe Verbreitung gefunden hatten. Ein Fest der heiligen Schutzengel tritt erst im 16. Jh. in Frankreich und Spanien auf, Klemens X. (1670—1676) führte es für die ganze Kirche mit dem Datum des 2. Oktober ein.

5. Feste Johannes' des Täufers und des hl. Joseph. — Das Fest der Geburt Johannes' des Täufers am 24. Juni (VIII Kal. Iul.) ist in seinem Datum bestimmt durch das Datum des Weihnachtsfestes (VIII Kal. Ian.) und kann darum erst nach Einführung des letzteren entstanden sein. Doch kennt es bereits Augustinus. Schon nach ihm sollte es die alte heidnische Sonnwendfeier verdrängen (G. Morin, S. Aug. Sermones post Maurinos reperti [Miscell. Agost. I], Romae 1930, 231 592; — Rötzer 45 ff.). Das Johannesfest des 29. August (Enthauptung Johannes' des Täufers) ist das altgallikanische Johannesfest, das schon im 5. Jh. (Kalender des Polemius Silvius) bezeugt ist und im 7. Jh. im römischen Festkalender auftaucht. — Erst im 9. Jh. entdeckt man die ersten schwachen Spuren einer liturgischen Verehrung des hl. Joseph in zwei aus Reichenau stammenden Exemplaren des Martyrologium Hieronymianum, die unter dem 19. März des hl. Joseph gedenken. Doch dauerte es noch bis zum Ende des MA, bis die Josephsverehrung, welche besonders in den Orden der Karmeliten und Franziskaner gepflegt wurde, größeren Aufschwung nahm. Sixtus IV. (1471—1484) nahm das Josephsfest zuerst in das Kalendarium auf. Das Schutzfest des hl. Joseph, seit Pius X. am Mittwoch vor dem dritten Sonntag nach Ostern gefeiert, datiert aus dem Jahre 1847.

6. Apostelfeste. — Der 29. Juni erscheint als Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus schon in dem viele Fragen aufgebenden Eintrag des ältesten römischen Kalendariums (354).

Es ist wahrscheinlich der Tag, an welchem in der valerianischen Verfolgung (258) die Leiber der beiden Apostel von ihrer ursprünglichen Ruhestätte zeitweilig in die Katakomben (des hl. Sebastian) an der Appischen Straße übertragen wurden. Als mit dem Eintritt ruhiger Zeiten die Leiber der Apostel wieder in ihre alten Gräber zurückgebracht wurden, behielt man diesen Tag als gemeinsames Fest bei. Daß man indes im Jahre 354 das Fest noch in St. Sebastian feierte, hing wohl damit zusammen, daß die Konstantinische Basilika damals noch nicht fertig war (vgl. § 16, 2). Zu Ehren des hl. Paulus wurde am 30. Juni (L 49) noch eine besondere Stationsfeier (Pauli Gedächtnis) gehalten, da man bei der weiten Entfernung der Paulskirche sein Gedächtnis am 29. Juni nicht, wie es die alte Sitte erforderte, an seinem Grabe halten konnte. — Zu Ehren des hl. Petrus bringt das Kalendarium die beiden Feste Petri Stuhlfeier, am 18. Januar und am 22. Februar. Die Festfeiern dürften folgenden Ursprung haben: In Rom feierte man schon um 450, wenn nicht bereits hundert oder mehr Jahre früher, ein Fest der Cathedra Petri. Dieses knüpfte an eine bei den Römern am 22. Februar übliche Totenmahlfeier an (Cathedra = Sesselmahl); eine solche widmete man ursprünglich auch dem Gedenken der beiden Apostelfürsten. Wegen der kirchlichen Stellungnahme gegen Totenmahlfeiern im 4. Jh. deutete man aber das Fest um zum Gedächtnistag der Stuhlbesteigung Petri zu Rom (Cathedra = Lehrstuhl bzw. Lehramt). Um 500 kam dieses Fest in Rom außer Übung. — In Gallien feierte man seit längerem ein ähnliches Fest Petri; im 7. Jh. beging man es hier zur Erinnerung an die Berufung Petri zum Schlüsselinhaber und Fundament der Kirche (meist am 18. Januar; vgl. P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil, l. c. 66 ss.). Im Zuge des fränkisch-römischen Liturgieausgleiches griff man auch in Rom das Fest wieder auf, aber nun mit der universellen, gallikanischen Bedeutung, freilich unter dem traditionellen Datum (22. Febr.). Erst Jahrhunderte später erhielt das Fest in Rom, infolge einer schon älteren irrigen Ausdeutung der beiden Daten, wieder einen lokalen Charakter, nämlich jenen des antiochenischen Amtsantrittes Petri. Um auch den vermeintlich vernachlässigten römischen Amtsantritt zur Geltung zu bringen, ließ Paul IV. 1558 zur bisher schon üblichen Feier vom 22. Februar (de Cathedra Antiochena) jene des 18. Januar (de Cathedra Romana) fügen. So wurden aus dem anfänglich einen Fest zwei Feiertage; ein Beispiel für einen ähnlichen Vorgang bietet neben der Geschichte der schon erwähnten Kreuzfeste übrigens die Feier zweier Martinstage (11. u. 12. Nov.; vgl. dazu Engberding, Einfluß des Ostens, a. a. O. 86 f.). — Pauli Bekehrung am 25. Januar, gleichfalls altgalli-

kanischer Herkunft, ist schon im 8. Jh. bezeugt. — Zu den ältesten Apostelfesten gehört das Fest des hl. Andreas (30. November, L 156). Das Fest der hl. Philippus und Jakobus am 1. Mai und das Fest des hl. Johannes vor der Lateinischen Pforte (6. Mai) sind ursprünglich Kirchweihfeiern. Die übrigen Apostelfeste finden unter fränkisch-deutschem Einfluß erst seit dem 9. Jh. Aufnahme. — Im Unterschied vom Orient, der wohl schon im 5. Jh. ein Fest aller Apostel (in der Weihnachtszeit) kannte, hat es im Abendland ein solches Kollektivfest wohl kaum je gegeben (L 44 und Gel. 184 s. beweisen keineswegs das Gegenteil).

7. Allerheiligen. Allerseelen. — Der großen Schar, die niemand zählen kann, die aus allen Stämmen und Nationen vor dem Throne des Lammes steht (Offb 7, 9), gedenkt das Allerheiligenfest, welches eine Art Vorläufer in dem Kirchweihfest des Pantheon hat, das Bonifaz IV. am 13. Mai 609 oder 610 zu Ehren der Mutter Gottes und aller Martyrer einweihte. Der Festgedanke, seit dem 7. Jh. in unserem Sinne vorhanden, erhielt seine Ausgestaltung vor 800 zuerst auf den britischen Inseln (Quentin, Les Martyrologes Historiques, l. c. 125; RB 46 [1934] 41/69). Unter Gregor IV. (827/44) wurde dieses Fest auf den 1. Nov. festgelegt und auf Betreiben Ludwigs des Frommen im ganzen Frankenreich eingeführt. Ein älterer Termin des Allerheiligenfestes war im Abendland der Oktavtag von Pfingsten (so noch in der Würzburger Perikopenliste bzw. im Murbacher Comes, 7. bzw. 8. Jh.; vgl. ALW 1 [1950] 83), ein Tag also, an dem heute noch im griechischen Ritus aller Heiligen gedacht wird. — In den Kreisen der einflußreichen Kluniazenser (Statutum Odilonis pro defunctis 998) beging man im 10. Jh. einen besonderen Gedächtnistag aller Seelen (RAC I 300 f.). Der schöne Gedanke, schon der Mönchsregel Isidors von Sevilla vertraut (PL 83, 894), fand bald Anklang auch beim Weltklerus. In der römischen Kirche ist der Allerseelentag jedoch erst im 14. Jh. (M OR XIV n. 101) erwähnt. Nach dem Erlaß Benedikts XV. vom 10. August 1915 darf am Allerseelentag wie am Weihnachtstag jeder Priester dreimal die heilige Messe feiern. Dieser Brauch kam gegen Ende des 15. Jh.s im Dominikanerkonvent zu Valencia auf und verbreitete sich bald über die Pyrenäische Halbinsel und nach Polen, unter Benedikt XIV. auch nach allen spanischen und portugiesischen Kolonien (vgl. C. A. Kneller, Geschichtliches über die drei Messen am Allerseelentag, in ZkTh, 42 [1918] 74 f.).

8. Oktaven und Vigilien. — Die Oktaven, d. h. die Nachfeiern von Festen mit Abschluß am 8. Tage, reichen nachweislich ins 4. Jh. zurück (vgl. z. B. Peregrinatio c. 39 ss.). Ob sie nach jüdischem

Vorbild (Lv 23, 24; 3 Kg 8, 65; 2 Chr 29, 17; 30, 22; vgl. 1 Makk 4, 56 und 2 Makk 1, 9 12) entstanden sind, ist zweifelhaft. Die Tatsache, daß die ältesten Oktaven sich an die Tauffeste Ostern bzw. Pfingsten (Westen) und Epiphanie (Osten) anschließen, spricht eher für eine Ableitung aus der Taufwoche; es muß aber auch irgend ein Zusammenhang der Oktav mit der Kirchweihe bestehen (vgl. Eusebius, HE 10, 3, 4 und Vita Const. 3, 30 ss.), da die orientalischen Bischöfe beschließen, anläßlich der Weihe der Golgathakirche zu taufen und (daher?) eine Oktav zu feiern (Sozom., HE 2, 26); auch sonst glich man die Kirchweihoktav jener der Tauffeste an (Peregrinatio c. 49: Ostern, Epiphanie). — Die Oktav von Weihnachten entstand um 615 (vgl. § 40, 3). Heiligenfeste werden seit dem 7 Jh. mit Oktaven ausgezeichnet; diese bestehen bis zum 12. Jh. in einer Kommemoration am 8. Tag (vgl. jetzt noch S. Agnetis secundo). Die seit dem 13. Jh. ungemein zahlreichen Oktaven erfuhren durch die Brevierreform Pius' V. (1568) eine starke Einschränkung. Pius X. ließ zwar die seitdem bestehenden Oktaven bestehen, führte aber insofern eine weitere Änderung ein, als er eine Anzahl Octavae communes zu dem neugeschaffenen Typ der Oct. simplices abminderte. Bei diesen wird nur der 8. Tag berücksichtigt; es werden also nach alter Art die Zwischentage in der Regel nicht beachtet.

Unter Vigil in dem hier gemeinten Sinne versteht man gegenwärtig den einzelnen höheren Festen vorausgehenden, ihnen zur Vorbereitung dienenden Tag. Die Vigil (vigiliae = Nachtwache) entwickelte sich, wohl nach dem Vorbild von Apg 16, 25 (vgl. Clem. Alex., Paed. II 9), aus dem nächtlichen Gottesdienst, den die Christen vor dem Sonntag (so schon nach Plinius d. J.), zur Vorbereitung der Martyrergedächtnistage (schon Mitte des 2. Jh.s) und vor Stationstagen, vor allem aber in der Osternacht (in hac vigilia, velut matre omnium sanctarum vigiliarum: Aug., Sermo 219, PL 38, 1088; vgl. ferner Aug., Sermo Guelferb. III u. V, ed. G. Morin 455 u. 458) abhielten. — Da die Teilnahme an diesen nächtlichen Gottesdiensten dem Volke zu beschwerlich war und auch zu Unzuträglichkeiten führte (vgl. J. Quasten, Musik und Gesang, a. a. O. 243 ff.), ordnete man seit dem 4. und 5. Jh. für das Volk eine Art Vorvigil vor Einbruch der Nacht an, während die eigentliche liturgische Vigil des Klerus um Mitternacht begann (Vigil nun gleich Offizium, d. h. praktisch unsere Matutin). — Die Vorvigil wurde allmählich auf Mittag (12. Jh.), schließlich auf den Morgen verlegt (14. Jh.). Damit war die Vigil ein Vorfest (Profestum) geworden (Literatur bei E. Vykoukal, in LThK X 606 f.).

9. Klassifikation der Feste. — An hohen Festen, welche auf einen Wochentag fallen konnten, feierten die Kathedralkanoniker des MA ein doppeltes (duplex) nächtliches Stundengebet, das eine vom betreffenden Wochentag (de feria), das andere vom Feste. Wenn auch diese Einrichtung verschwand, so blieb doch die Bezeichnung „duplex" (sc. officium) für die höheren Feste üblich und wurde, namentlich als sich die Heiligenfeste mehrten, in steigendem Maße auch zur Rangbezeichnung von Festen gebraucht, an denen niemals ein doppeltes Offizium stattgefunden hatte. Nachdem die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „duplex" in Vergessenheit geraten war, konnte gegen Ende des MA zur Klassifikation geringerer Feste das Wort „semiduplex" üblich werden. Schon im 13. Jh. ([Fr. Guerrini,] Ordinarium iuxta ritum sacri Ord. Fr. Praedic. iussu Rev.mi Patris Fr. Ludovici Theißling eiusdem Ord. Mag. Gen. editum, Romae 1921, 69 ss; Dur. l. 7, c. 1, n. 31—33) erscheinen die Rangbezeichnungen simplex, semiduplex, duplex, duplex maius, duplex minus, die allerdings nicht immer das gleiche wie die modernen Namen bezeichnen. Seit Pius V., der die jetzige Bedeutung dieser Rangbezeichnungen endgültig festlegte, erscheinen auch die Feste erster und zweiter Klasse.

SPEZIELLE LITURGIK

I. TEIL

DAS HEILIGE MESSOPFER

Literatur: Benedictus XIV., De sacrosancto Missae sacrificio, l. c. — J. Kössing, Liturgische Erklärung der heiligen Messe (früher: Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe), Regensburg [3] 1869. — S. Many, Praelectiones de Missa, Paris 1903. — N. Gihr, Das heilige Meßopfer, Freiburg i. Br. [17-19] 1922. — J. Merk, Die heilige Messe in ihrer Feier, Stuttgart [2] 1948. — A. Fortescue, The Mass, London [2] 1913. — P. Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris 1923 (9. Tsd.). — J. de Puniet, La liturgie de la Messe. Ses origines et son histoire, Avignon [2] 1930. — F. Cabrol, La Messe en Occident (Paris), 1932. — J. Brinktrine, Die heilige Messe, Paderborn [3] 1950. — W. Lurz, Meßfeier im Geist und in der Wahrheit, München [2] 1948. — G. Dix, The Shape of the Liturgy, Westminster 1945, [2] 1945 (davon die 4. Ausg. 1949); vgl. dazu J. A. Jungmann in ZkTh 70 (1948) 224/31. — J. Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster i. W. 1947. — J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1948, [2] 1949.

1. Hauptstück

Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen

§ 43. Name, Arten, Zahl, Zeit und Ort der Opferfeier

Literatur: D. Mark, Ursprung und Bedeutung des Wortes Missa (Progr. d. fb. Privatgymnas. am Semin. Vincentinum), Brixen 1883. — O. Rottmanner, Über neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa, in ThQ 71 (1889) 531/57. — K. A. H. Kellner, Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer? in ThQ 83 (1901) 427/43. — Ders., Heortologie, a. a. O. 59/64 (Exkurs über Missa als Name für das Meßopfer). — F. X. Funk, Die Anfänge von Missa = Messe, in ThQ 86 (1904) 50/59. — F. J. Dölger, Missa als militärischer Fachausdruck beim christlichen Dichter Commodianus, in AC 4 (1934) 271/75. — Ders., Ite, missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Bedeutung, in AC 6 (1940/50) 81/132. — J. A. Jungmann, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes „Missa", in GwL

34/52. — E. Pax, Zur Deutung des Wortes Missa, „Messe", in Die Sprache (Festschrift f. W. Havers), Wien 1949, I 87/100.

A. Franz, Die Messe im dtsch. Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902 (S. 115—154: Votivmessen). — E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkult der Antike (LQF 24), Münster i. W. 1928 (Totengedächtnistage bzw. -votivmessen). — J. Quasten, Musik und Gesang, a. a. O. 195 ff. — P. Sawicki, De Missa conventuali in Capitulis et apud Religiosos, Krakau 1938. — C. Holböck, Die Bination. Rechtsgeschichtliche Untersuchung, Rom 1941 (Zahl der M.). — F. Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart, Wien 1914. — E. Dekkers, De Avondmis in de twee eerste euwen der Kerk, in Tydschr. voor Liturgie 23 (1944) 12/25. — Ders., L'Eglise ancienne a-t-elle connu la Messe du soir?, in Misc. Mohlberg I 231/57. — G. Ellard, The Mass of the Future, Milwaukee 1948, 331 ff. — J. A. Jungmann, Zur Geschichte der Abendmesse, in Orientierung (Zürich) 13 (1949) 254/7 (Zeit der Meßfeier).

1. Name. Zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers diente in ältester Zeit „Fractio panis", „Eucharistia", „oblatio", „dominicum", „sacrificium" (Tertull., De orat. c. 14), seit dem 4. Jh. (Peregrinatio), allgemein seit dem 6., „missa" (Messe). Wörtlich bedeutet missa (Nebenform von missio = dimissio) soviel wie Entlassung. In der Terminologie des christlichen Gottesdienstes ist das Wort seit dem 4. Jh. im Sinne von Schluß einer gottesdienstlichen Versammlung verwendet. Im Ausgang des Jh.s ist diese Grundbedeutung zu einer Reihe weiterer Bedeutungen fortgebildet (Peregrinatio!). So besagt missa (missae) den mit dem Gottesdienstschluß bzw. mit dem Ende einer kanonischen Tagzeit verbundenen rituellen Akt (vgl. Reg. S. Bened. c. 17), nämlich die abschließende Segnung bzw. das entsprechende Segensgebet, aber auch den ganzen Gottesdienst. Seit dem 6. Jh., besonders seit dessen Ende, versteht man unter missae (meist Pluralform!) mit Vorzug das eucharistische Opfer (so auch schon Reg. S. Bened. cc. 35 38 60).

2. Rituelle Verschiedenheit der Messen. — Nach gegenwärtiger Übung unterscheidet man eine „Missa solemnis" (levitiertes Hochamt), eine „Missa cantata" (einfaches Amt) und eine „Missa privata" oder „lecta" (stille Messe). Für die beiden ersten Arten ist Gesang des Chores und des Priesters vorgeschrieben, für die „Missa solemnis" auch die Assistenz der Leviten (Diakon und Subdiakon) und die Verwendung von Weihrauch. In der „Missa privata" liest der Priester die sonst vom Chore vorgetragenen Gesänge und die Lektionen, welche in der „Missa solemnis" die Leviten übernehmen. Bei der „Missa solemnis" des Bischofs (Pontifikalamt) pflegen außer den gewöhnlichen Leviten auch noch zwei aus der Zahl der Kanoniker genommene Ehrendiakone und ein Dignitär (Dekan oder Propst) als Assistent zu dienen.

a) In ältester Zeit pflegte in den Städten der Bischof an den Sonntagen allein, umgeben von seinen Priestern und Diakonen und dem übrigen Klerus, die heilige Messe zu feiern. Seit dem 5. Jh. wurde es in einigen Kirchen üblich, daß die Priester dabei die Gebetsworte mit dem Bischof sprachen (concelebratio), was man in Rom noch unter Innozenz III. beobachtete. Heute ist die Konzelebration in den abendländischen Riten nur mehr bei der Priester- und Bischofsweihe erlaubt (CIC c. 803. Vgl. P. de Puniet, Das Röm. Pontifik., a. a. O. I 236 ff. 251; DAL III 2470 ff. — P. Browe, Die häufige Kommunion im MA, Münster i. W. 1938, 45). — Die feierliche Bischofsmesse ist die älteste der erwähnten Meßarten, die auch noch gegenwärtig manche archaistische Eigentümlichkeiten festgehalten hat. An Alter kommt ihr zunächst die „Missa cantata", die ihr Urbild in der von den römischen Presbytern in den Titelkirchen unter Assistenz eines Lektors gefeierten Messe hat. In der Form der „Missa cantata" wird auch auf dem Lande zuerst der eucharistische Gottesdienst gehalten worden sein. Jüngeren Datums ist die „Missa solemnis", das „levitierte Hochamt". Sie dürfte sich aus der feierlichen Bischofsmesse entwickelt haben und kam im Abendlande erst in allgemeine Übung, als sich in den Klöstern die Zahl der Priester und Kleriker mehrte und eigene Kapitel von Säkularklerikern entstanden, in denen stets die erforderliche Zahl der Geistlichen zur Verfügung stand. — Die Konventmesse, d. h. die Messe für Religiosen oder klerikale Personenverbände mit Chorverpflichtung, ist um die Jahrtausendwende als Missa solemnis an Kirchen mit Chordienst (Kathedral-, Kollegiat- und Klosterkirchen) täglich (seit dem 11. Jh. auch eine zweite Konventmesse) üblich als B e s t a n d t e i l und Höhepunkt des C h o r d i e n s t e s. Durch Kirchengesetz vorgeschrieben ist sie aber erst seit Pius X. Heute besteht sie vielfach nur in Form der Missa cantata oder M. lecta (stille M.); für ihre Zelebration bestehen gewisse zeitliche Bestimmungen bzw. solche für die Einordnung in den Rahmen der kanonischen Tagzeiten.

b) Die Privatmesse oder stille Messe tritt als regelmäßige Erscheinung erst im frühen MA auf, wenn auch vereinzelte Fälle einer solchen schon früher anzutreffen sind (Bona, Rerum liturg. l. 1, XIV). Veranlassung hierzu bot außer der Vermehrung der Priester in den Klöstern die weite Verbreitung der klösterlichen Gebetsverbrüderungen, in denen sich die einzelnen verpflichteten, beim Hinscheiden eines Mitglieds eine bestimmte Anzahl von Messen zu lesen, nicht zuletzt das Auftreten der Meßstipendien, durch deren Spende die einzelnen Gläubigen sich einen besonderen Anteil an den Früchten der eigens in ihren Anliegen und ihrem Auftrag gefeierten Messen sichern wollten. Der übermächtige Einfluß der schließlich fast zur Normalopferfeier gewordenen Privatmesse auf die Entwicklung des Missale wurde schon erwähnt (§ 4, 2d.; vgl. ferner § 47, 2). Wohl wegen des Umstandes, daß im Orient die Meßstipendien lange Zeit unbekannt waren, hat in den Riten des Ostens die Privatmesse keine Verbreitung gefunden. Erst in neuerer Zeit kam sie unter dem Einfluß des Abendlandes bei den Unierten auf.

c) Eine aus der liturgischen Erneuerung herausgewachsene Form der stillen Messe ist die Missa dialogata (M. recitata), bei welcher das, was von den

Ministranten zu beten bzw. (im Hochamt) vom Chor zu singen ist, ganz oder zum Teil von den anwesenden Gläubigen gesprochen wird. (Vgl. die zurückhaltende Stellungnahme der S. C. R. in AAS 14 [1922] 505; J. M. Hanssens, in Periodica 25 [1936] 57*/58*.) Nicht selten bestehen in den Diözesen Anordnungen über die Praxis dieser Meßform.

3. Votivmessen. — Die Auswahl der Gebete und Gesänge bei der Messe richtete sich, nachdem das Kirchenjahr eine gewisse Ausgestaltung erlangt hatte, ganz von selbst nach dem Charakter der Festzeiten. Ebenso natürlich war es, daß, wenn ein außergewöhnlicher Anlaß zur Meßfeier vorlag, mochte er nun in allgemeinen Anliegen der Kirche oder der einzelnen Gläubigen bestanden haben, dieser in der Wahl der Gebete und der Auswahl der Lesungen berücksichtigt werden mußte. So entstanden die Votivmessen (votum = Wunsch), für welche sich Formulare schon im Leonianum (135 137 142 usw.) finden. Ganz besonders mußte sich der Wunsch nach der Darbringung des heiligen Opfers kundgeben, wenn ein Glied der Kirche aus dem Leben schied: die Requiemsmessen sind tatsächlich als die ältesten Votivmessen (und als Privatmessen) anzusprechen. Schon Cyprian (Ep. 1, n. 2) gedenkt ihrer im allgemeinen, Tertullian (De cor. mil. c. 3) erwähnt das Jahresgedächtnis für Verstorbene. Die AK (VIII 42) bezeugen das Gedenken der Toten am 3. (9. und 40.) Tage, Ambrosius (De obitu Theod. n. 3—4; Oratio de fide resurrect. c. 1) kennt die Meßfeier am 3., 7., 30. (und 40.) Tage nach dem Hinscheiden. Beide geben der Beobachtung dieser aus der antiken und altsemitischen Leichenfeier herübergenommenen Tage eine christliche und biblische Begründung. Das Gedächtnis der Toten am 3. Tage empfahl die an diesem Tage erfolgte Auferstehung des Herrn, am 7. Tage erinnerte man sich der ewigen Sabbatruhe, welche durch das Opfer dem Verstorbenen zuteil werden sollte (vgl. auch Gn 50, 10; Sir 22, 13), am 30. der Totenklage der Israeliten um Moses (Dt 34, 8).

4. Zeit, Zahl und Ort der Opferfeier. — Die eucharistische Feier fand in ältester Zeit nur am Sonntag statt (Did. c. 14; Justin, Apol. I 67. Apg 2, 46 spricht nur von täglichen Zusammenkünften mit [religiöser] Mahlfeier! Vgl. Apg 2, 42; 20, 7, 11; 27, 35). Die tägliche Meßfeier scheint im Abendland am frühesten in Afrika (3. Jh.), verhältnismäßig spät in Rom Brauch geworden zu sein. Dort mag im Lauf des 5. Jh.s mit gewissen Ausnahmen jeder Wochentag die Eucharistiefeier gehabt haben (die Feriae V^ae der Fastenzeit erhielten erst unter Gregor II. ein Formular!). — Man hatte in ältester Zeit zwei gottesdienstliche Versammlungen, die am Sonntagmorgen doch wohl nur als Wortgottesdienst (Lesungen, Predigt, Gebet) gehaltene und die

am Sonntagabend veranstaltete eucharistische Feier mit einleitendem oder, vielleicht besser, umrahmendem Sättigungsmahl. Das letztere, die Agape, wurde schon frühe abgetrennt und starb im übrigen im Laufe des 4. Jh.s ab. Die Eucharistiefeier wurde nun mit dem Wortgottesdienst zu jener Einheit vereint, wie sie Justin (2. Jh.) offenbar schon als länger bestehend voraussetzt, und so am Morgen begangen (vgl. vielleicht bereits Plinius d. J. Ep. X 96 — so besonders nun nach Dölger, Sol Salutis, a. a. O. 103 ff. —; Tertull., De cor. mil. c. 3; Cypr., Ep. 63, 15). An gewissen Tagen (Weihetagen, Karsamstag, Vigil von Pfingsten, auch Gründonnerstag) erhielt sich der Brauch der Abendmesse noch lange, teilweise bis ins MA. — Näherhin kam, nachdem die seit Konstantin erlangte Kirchenfreiheit und Sonntagsfreigabe (§ 32, 1) sich auswirkten, nicht nur mehr die Morgenfrühe, sondern auch die bisher vom Arbeitstag beanspruchte Zeit in Betracht; so galt die dritte Stunde (Terz = 9 Uhr) bereits im 6. Jh. (LP I 129) als die Zeit der Opferdarbringung. An Fasttagen aber pflegte man bis zur neunten Stunde (Non = 3 Uhr) nüchtern zu bleiben, hierauf die heilige Messe zu halten, um nach der Vesper sich zur Mahlzeit zu begeben. Als man aber im MA, um die Mahlzeit frühe einnehmen zu können, die Gebetsstunde der Non schon in den Vormittag hineinrückte, geschah das gleiche auch mit der Messe. Noch jetzt besteht für die von Kapiteln täglich zu feiernde Konventmesse die Vorschrift, diese an Sonn- und Festtagen nach der Terz, an den Ferialtagen nach der Sext und an Fasttagen nach der Non zu halten, wiewohl diese Horen schon längst nicht mehr zu der ihrem Namen entsprechenden Stunde gebetet werden. Das jetzt geltende Recht gestattet, mit der Messe eine Stunde vor der Morgenröte als frühestem und eine Stunde nach Mittag als spätestem Termin zu beginnen (c. 821 § 1). Als Zeit der Morgenröte gilt jene, zu welcher die Leute nach Landessitte zur Arbeit aufzustehen pflegen (Decr. auth. n. 614). — Bis ins 3. Jh. ist die Wiederholung der hl. Messe am gleichen Tage nirgends bezeugt. Erst seit dem 4. Jh. ist sie aus seelsorgerlichen (rasche Hilfe für eben Verstorbene) und liturgischen Gründen (polyliturgische Tage wie z. B. Gründonnerstag) nachweislich. Seit dem 6. Jh. erscheint sie auf dem Boden des germanischen und keltischen Rechtes auch aus rein privaten Gründen, eine Praxis, die von selbst zu groben Auswüchsen (z. B. bis zu neunmaliger Zelebration am Tage) führen mußte. Die Gegenbewegung, seit dem 9./10. Jh. einsetzend, erhält eine wirksame Gestalt in einer päpstlichen Dekretale von 1206 (vgl. c. 3 u. 12. X. III 41). Die Bination wird darin verboten; für Notfälle bestehen Ausnahmen, für welche seit Benedikt XIV. bischöfliche Erlaubnis nötig ist. Gegenwärtig dürfen an Weihnachten

und Allerseelen drei Messen gelesen werden (CIC c. 806). — Den Riten des Ostens ist die Bination fremd; erst neuestens erscheint sie für Notfälle bei den Unierten (vgl. AAS 26 [1934] 181 s.: Instruktion v. 1. Febr. 1933). — Der Ort der Meßfeier hängt mit der Entwicklung der kirchlichen Kultgebäude zusammen. Sobald die Christen über solche, gleich ob privaten oder öffentlichen Besitzes, verfügten, machte sich mehr und mehr das Bestreben geltend, die durch die Notlage oder durch das Herkommen (vgl. die Eucharistiefeier an den Gräbern; Freistedt, a. a. O. 2 22 f.) bedingten Meßfeiern außerhalb der Kultgebäude zu beseitigen. Als Ausnahme blieb freilich die Zelebration in Privathäusern (auch im Freien) zulässig, was aber im MA schon seit dem 8. Jh. zu solchem Mißbrauch führte, daß das Tridentinum einschritt (Sess. XXII, ed. Richter-Schulte 128). Nach jetziger Vorschrift ist der gewöhnliche Ort der Meßfeier eine Kirche oder ein Oratorium (vgl. cc. 822 s., 1194/96).

§ 44. Geschichte des Meßritus in den ersten vier Jahrhunderten

Literatur: G. Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872. — Ferd. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870. — Ders., Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893. — Ed. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche, Leipzig 1905. — G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien [I]: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des christlichen Abendmahles, II: Das christliche Opfer. Neue Studien z. Gesch. des Abendmahles, Göttingen 1921 u. 1922. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Arbeiten z. Kirchengesch. 8), Bonn 1926. — K. Völker, Mysterium und Agape, Gotha 1927. — J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1935, ² 1949. — A. Arnold, Der Ursprung des christlichen Abendmahles (Freiburger Theol. Stud. 45), Freiburg i. Br. 1937, ² 1939 (dort X/XVI sehr reiche weitere Literaturangaben). — Greg. Dix, Ἀποστολικὴ παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr. Vol. I, London 1937. — H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, 194/304 (Die Eucharistie der KO). — Zur Literatur über Hippolyt vgl. FlorPatr 7 I 27; dazu H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946. — B. Botte, La Tradition Apostolique (Sources Chrétiennes 11), Paris (1946). — Zur Epiklesenfrage bei Hippolyt vgl. Dix, l. c. 75/78. — B. Botte, L'epiclèse de l'anaphore d'Hippolyte, in Rechtham 14 (1947) 241/51 (Stellungnahme zu C. C. Richardson, The so-called epiclesis in Hippolytus, in Harvard Theol. Rev. 40 [1947] 101/08. — Ders. [zu Botte] in Rechtham 15 [1948] 357/9). — Neuerdings ist auch wieder die Frage über die Berechtigung der Zuteilung bestimmter Schriften, insbesondere der Traditio

Apostolica, an Hippolyt von Rom aufgeworfen worden; vgl. dazu P. Nautin, Hippolyte et Josipe, Paris 1947. — Ders., Hippolyte. Contre les hérésies (fragment). Etude et édition critique, Paris 1949. — H. Engberding, Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jh.s, in Misc. Mohlberg I 47/71. — Hierzu u. zu anderen Stellungnahmen: B. Botte, L'authenticité de la Tradition Apostolique, in Rechtham 16 (1949) 177/85. — B. Capelle, Hippolyte de Rome, ebd. 17 (1950) 145/74; vgl. auch noch ebd. 18 (1951) 5/18 u. Rev. des sciences rel. 25 (1951) 75/85. — J. Beran, De ordine missae secundum Tertulliani „Apologeticum", in Misc. Mohlberg II 7/32. — C. H. Roberts - B. Capelle, An early Euchologium. The Dêr Balizeh Papyrus (Bibl. du Muséon 23), Löwen 1949. — H. Leclercq, Agape, in DAL I 1, 775—848. — Hdb. II 27—41.

1. Die Messe im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. — Den ersten eingehenderen Nachrichten über den Verlauf der altchristlichen Opferliturgie begegnet man in der um 150 geschriebenen ersten Apologie (c. 65 67) Justins des Martyrers. Danach beginnt die Messe mit der Lesung der alt- und neutestamentlichen Schriften, auf welche die Predigt und auf diese das allgemeine Kirchengebet (Oratio fidelium, Gebet der Gläubigen) folgt. Es geben sich nunmehr die Gläubigen den Friedenskuß, Brot und mit Wasser gemischter Wein werden herbeigebracht, worauf der Bischof ein mit Bitten verbundenes langes Dankgebet („eucharistisches Gebet", entsprechend unserer Präfation und dem Kanon) spricht, das mit dem Amen des Volkes abgeschlossen wird. Dann wird die Eucharistie unter die Gläubigen ausgeteilt, den Abwesenden bringen sie die Diakone. — Der erste Teil des von Justin beschriebenen Gottesdienstes (bis zum Friedenskuß) trägt streckenweise das unverkennbare Gepräge des altjüdischen Synagogengottesdienstes. Als dessen Hauptteile erscheinen in den Quellen überall zuerst die Sch'ma-Rezitation (Strack-B IV 189/207) und die T'philla (das Achtzehngebet, d. h. das Gebet der 18 Lobsprüche, samt dem Priestersegen. Strack-B, a. a. O. 208/250) und sodann die Schriftlektion mit sich anschließendem Predigtvortrag. Die Schriftlektion bestand aus zwei Perikopen, von denen die eine der Thora und die andere (die sog. Haphtare) den prophetischen Büchern entnommen war. Die freie Ansprache (Predigt) schloß sich in älterer Zeit (Lk 4, 16 ff; Apg 13, 15) unmittelbar an die Haphtarenverlesung. Von Psalmengesang zwischen den Lesungen ist in den Quellen nicht die Rede. Demgemäß weiß auch Justin in seiner Beschreibung des lehrhaften Teiles der altchristlichen Liturgie, welcher dem zweiten, d. h. eben dem didaktischen Teil des Synagogalgottesdienstes entspricht, nichts von solchen Gesängen; es ist zu vermuten, daß an dieser Stelle des christlichen Gottesdienstes die Pss ursprünglich als (prophetische) Lesung,

nicht als Gebet bzw. Gesang Verwendung fanden (vgl. § 8, 1). Diese ältere Auffassung zeigt sich da und dort noch später (vgl. Peregrinatio c. 37, 5: l e g i t u r primum d e p s a l m i s, ubicumque de passione dixit). Bei Tertullian (De anima c. 9) indes dürften die Pss bereits als Zwischengesänge (zwischen den Lektionen) dienen. — Der zweite, d. i. der eucharistische Teil des von Justin geschilderten Gottesdienstes lehnt sich an die altjüdische Liturgie der kultischen Mahlzeiten an, wie sie jeweils am Vorabend des Sabbats (Sabbatmahlzeiten — der kultische Tag währt im Judentum von Abend zu Abend!), am feierlichsten vor Ostern (Paschamahl) stattfanden. Dadurch, daß Christus die Einsetzung der Eucharistie in ein jüdisches Familienmahl einordnete, wie es das Paschamahl nach Ex 12, 3 f. sein sollte (Strack-B IV 41/76), war der Rahmen der christlichen Eucharistiefeier zunächst von selbst vorgezeichnet: Das Liebesmahl, die Agape, mit der damit anfänglich verbundenen Opferliturgie vollzog sich nach dem herkömmlichen Zeremoniell dieser jüdischen Mahlzeiten (vgl. 1 Kor 11, 20/34). Zu deren Beginn wurde das Brot gebrochen, eine Segensformel über das Brot und den Wein gebetet und ein Stück Brot nebst einem Becher Wein für den Schluß der Mahlzeit reserviert. Hierauf erfolgte die Mahlzeit, die durch ein längeres Dankgebet (Eucharistia!) beschlossen wurde; dieses bestand in seinem wesentlichen Gehalt aus Lobpreisungen auf die Wohltaten Gottes (vgl. Strack-B IV 611/39). Dieses Danksagungsgebet konnte unschwer zum christlichen eucharistischen Gebet erweitert werden; in der Schilderung der Eucharistie Justins dürfen wir die Bestätigung dieser Tatsache sehen. Der in das christliche eucharistische Gebet offenbar seit je eingefügte Einsetzungsbericht (s. Apol. I 66, 3!) hat innerhalb des jüdischen Mahlzeitrituells eine besonders eindrucksvolle Parallele in der „Haggada", d. h. einer Erzählung von Gottes heilsgeschichtlichen Großtaten, die an den hohen Festen, namentlich am Paschafest, vorgetragen wurde (vgl. die Formulierung 1 Kor 11, 26).

Von Wichtigkeit für die Gestaltung der Liturgie wurde die Abtrennung der Eucharistie von der abendlichen Agape, ein Vorgang, der offenbar schon da und dort in den paulinischen Gemeinden eingeleitet wurde (1 Kor 11, 17/22. Vgl. auch Ign. v. Antiochien, Smyrn. 8, Magn. 7, Trall. 7). Im 4. Jh. verschwindet die Agape (vgl. Syn. v. Laodicea, 2. Hälfte des 4. Jh.s, c. 58). Die Trennung von Agape und Eucharistie schuf, wie schon andernorts bemerkt wurde, die Möglichkeit der Verbindung der eucharistischen Feier mit dem morgendlichen Wortgottesdienst der christlichen Gemeinde — bei Justin ist dieser Zustand bereits vorausgesetzt —; auch gab sie Raum für das Einströmen weiterer Elemente des Synagogengottesdienstes in die christliche Opferliturgie.

a) Aus altchristlicher Zeit besitzen wir ein längeres liturgisches Gebet in cc. 59—61 des sog. ersten Briefes des hl. Klemens von Rom an die Korinther. Ein Stück hiervon (aus c. 59) findet sich wieder in der Anaphora der Markusliturgie; es darf daraus geschlossen werden, daß im Gebete des Klemensbriefes ein Teil eines altchristlichen eucharistischen Gebetes vorliegt.

b) In der Didache cc. 9—10 kann nicht bloß von einer Agape die Rede sein. Zwar dürfte c. 9 als Becher- und Brotsegen zu Beginn des Liebesmahles gedeutet werden müssen; c. 10 jedoch, das zunächst ein Tischdankgebet nach der Sättigung darstellt, leitet mit seinen eucharistischen, aber auch eschatologischen Anklängen deutlich über zu einer Antizipation der Parusie des Herrn in der Eucharistie (s. besonders 10, 6!). Daß der konsekratorische Teil dieser Eucharistia in der Didache nicht eigens erwähnt, sondern dafür einfach auf die hier „Propheten" genannten Liturgen verwiesen ist, hängt mit dem Charakter der Didache als einer Art Laienkatechismus zusammen.

c) Wie schon bemerkt wurde, hatte der Einsetzungsbericht der christlichen Eucharistie eine Parallele und ein Vorbild in der „Haggada" jüdischer Kultmahle. Diese Erzählung unterstrich den Gedächtnischarakter derselben. Ohne Zweifel erhielt die christliche eucharistische Feier nach diesem Vorbilde und in Erfüllung der Mahnung des Herrn („Tut dies zu meinem Andenken" Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24/25: εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) einen ähnlichen Charakter, freilich in ungleich realerem Sinne. — Die Einbeziehung des Begriffes der „Anamnese" aber bildete wiederum die Brücke zur Auffassung der Eucharistiefeier als einer „Mysterienfeier" (vgl. hier das reiche Schrifttum vor allem von O. Casel bei Arnold und bei Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf i. W. 1947; im besonderen sei auf das zusammenfassende Büchlein O. Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg [3] 1948 und den nachgelassenen Aufsatz: Zur Kultsprache des heiligen Paulus, in ALW 1 [1950] 1/64 sowie das Sammelwerk: Vom christlichen Mysterium, Düsseldorf 1951 [dort auch eine Bibliographie von O. Casel] verwiesen). Wort und Begriff Anamnese spielen in dem stark vereinheitlichten hellenistisch-römischen Frömmigkeitsleben, also in den Mysterienkulten, eine große Rolle. Unter einem Mysterium bzw. unter Mysterien verstand die antike Kultsprache die symbolhafte, kultische Gegenwärtigsetzung der Taten und Leiden, des Sterbens und Wiederkommens der vegetativen Kultgottheiten und Heroen. Im Christentum kam naturgemäß, ähnlich wie bei anderen der Antike entlehnten Begriffen (z. B. dem Logos-, dem Kyrios-Begriff), nur eine analoge, wesentlich verschiedene Verwendung in Frage, wobei das Wort weitgehend seines ursprünglichen naturhaften Sinnes entkleidet und so der etwa drohenden Gefahr einer hellenistischen Umprägung der Opferauffassung im Christentum begegnet wurde. Mysterium ist hier das unter Danksagung begangene objektive, also reale Gedächtnis (Anamnese) des Erlösungstodes und -werkes des nun erhöhten Herrn. — Bezeichnenderweise hat vor allem die kirchliche Tradition des griechischen Ostens die Mysterienauffassung auf das hl. Opfermahl angewendet, während der Westen, auch die römische Kirche, dem übernommenen Begriffe zurückhaltender gegenübertrat bzw.

ihn abschwächte und farbloser verwendete, eine Erscheinung, die übrigens beim Wandern eines Wortes oder Begriffes von seinem Ursprungsbereich in einen anderen häufig, ja alltäglich ist. Doch hat der im Mysteriumbegriff enthaltene gesunde Kern auch im Westen das theologische Denken über das Wesen des hl. Meßopfers in seiner Beziehung zum Kreuzopfer befruchtet (vgl. J. A. Jungmann, Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier, in Z. f. Asz. u. Mystik 3 [1928] 301/16. — B. Poschmann, Die katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 196 f. — Chr. Mohrmann, in VChr 6 [1952] 64, wo auf die etwas vernachlässigte linquistische Seite in der Casel'schen Mysterienlehre hingewiesen wird).

2. Die Meßfeier nach Hippolytus von Rom († 235). — Während Justin uns nur eine Beschreibung der vor allem, wenn auch nicht ausschließlich in Rom gebräuchlichen Meßliturgie (um 150) bietet, finden wir in der um 220, ja wahrscheinlich schon früher abgefaßten „Apostolischen Überlieferung" (sog. Ägyptische Kirchenordnung) des römischen Gegenbischofs und späteren Martyrers Hippolyt, neben anderen Gebeten, bei der Beschreibung der Bischofsweihe das älteste Formular einer freilich, angesichts des damaligen Rechtes freier Improvisation, nicht schlechthin gültigen, römischen Meßfeier (vollständig erhalten im Veroneser Palimpsest, ed. E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina; accedunt qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, fasc. prior, Lipsiae 1900, 101/21; mitgedruckt auch in der Ausgabe von G. Dix). — Hippolyt kennt die Agape („Herrenmahl" genannt; vgl. hingegen 1 Kor 11, 21, wo „Herrenmahl" die Agape mit der Eucharistie bedeutet!) noch in ihrer ursprünglichen Form, d. h. als die vom Bischof oder seinem Vertreter geleitete kultische Mahlzeit, ja er gibt uns die grundlegende Beschreibung dieser kultischen Veranstaltung. Doch ist das Liebesmahl, wenigstens in der Regel, von der Eucharistie getrennt. Die Gläubigenmesse selbst, um diese handelt es sich, wird eröffnet mit dem Friedenskuß. An ihn schließt sich die Darbringung der Opfergaben, welche von den Diakonen dem Liturgen (Bischof) überreicht werden. Der Liturge breitet nun cum omni presbyterio seine Hand über die Oblation aus — er hält sie so wohl während des ganzen eucharistischen Gebets ausgestreckt! — und beginnt die Vorformeln im Austausch mit der Gemeinde zu sprechen. In der sich an die Vorformeln anschließenden, an Gott Vater gerichteten und Christus als Gebetsmittler einschaltenden Anaphora preist der Liturge in feierlicher Form die Menschwerdung des Logos sowie seinen Triumph in Leiden, Tod, Höllenfahrt und Auferstehung. Dieser Lobpreis erscheint aber mehr oder weniger nur als Einleitung des folgenden Abendmahlberichtes. An diesen schließt sich die Anamnese (Memores ...

offerimus . . .), in welcher Tod und Auferstehung erwähnt sind, daran eine Geistepiklese im Sinne einer Bitte um die Kommunionfrucht, nämlich um Einheit der Gemeinde im Hl. Geiste zur Stärkung des Glaubens. Mit einer feierlichen Doxologie, in welcher wie am Anfang, so nun am Ende Christus wieder als Gebetsmittler erscheint, schließt die Anaphora, bekräftigt vom Amen der auch sonst in ihrer liturgischen Rolle wohl berücksichtigten Gemeinde. — Auf die Anaphora folgt eine Rubrik mit der Weisung, eine ähnliche Danksagung über Öl bzw. über Käse und Oliven zu sprechen und die Segnung mit der bestimmten Doxologie zu schließen. — Eine summarische Meßfeierbeschreibung gibt Hippolyt bei der Schilderung der Initiationsriten (Taufe, Firmung, Kommunion); dort ist auch der Kommunionritus aufgezeichnet: Der Liturge (Bischof) reicht die Kommunion unter den Worten: „Panis caelestis in Christo Jesu"; der Empfänger antwortet, seinen Glauben an das hl. Geheimnis bekräftigend, mit „Amen".

Außer den schon angemerkten Zügen der Hippolytschen Meßliturgie sei darauf verwiesen, daß die Äußerung Gelasius' I. († 496 Ep. fragm. 7: Thiel, Ep. Rom. Pontif. I 486; vgl. dazu J. Brinktrine, in Misc. Mohlberg II 61/9) kaum eindeutig genug ist, um aus ihr unter Berufung auf die ja nicht schlechthin römisch zu verstehende Äußerung Hippolyts das Vorhandensein einer einstigen römischen Geistepiklese erschließen zu können. — Auffallend ist dann das fast völlige Zurücktreten bzw. Fehlen aller Teile jüdischer Herkunft in der Anaphora; nur auf den atl. Schöpfungsbericht wird, allerdings in ntl. Formulierung und ganz knapp Bezug genommen (qui [sc. Christus] est verbum tuum inseparabilem [!], per quem omnia fecisti. Vgl. Jo 1, 3; Kol 1, 16 f; Hebr 1, 2). Vor allem vermißt man eine Erwähnung des Dreimalheilig, das aus dem synagogalen Gottesdienst spätestens bei der Verbindung des morgendlichen Wortgottesdienstes mit der Eucharistiefeier in die Abendmahlliturgie hineinkam. Trotz dieser Tatsachen kann aber bei aller notwendigen Einschränkung die entscheidende Absicht Hippolyts, in seinem Werke die vorhandene Überlieferung auch der römischen Kirche schriftlich zu fixieren, nicht ernstlich in Zweifel gezogen werden.

3. Ritus der Messe im 4. Jahrhundert. — Die Beschreibung der Liturgie durch Justin den Martyrer und die wertvollen Mitteilungen Hippolyts sind, neben dem aus Tertullian zu gewinnenden, auch für das Bild der römischen Messe bedeutsamen „Mosaik", bis ins 4. Jh. das wenige geblieben, woraus ein verhältnismäßig vollständiges Bild der Meßliturgie gewonnen werden kann. Erst in diesem Jahrhundert ermöglichen die reichlicher fließenden liturgischen Quellen sowie zahlreiche auf den Gottesdienst Bezug nehmende Väterstellen einen

genaueren Einblick in die inzwischen erfolgte Entwicklung des Ritus. Aus der Einflußsphäre Antiochiens stammt die Liturgie, welche das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen überliefert hat. Die Messe hatte nach dieser Quelle des ausgehenden 4. Jh.s folgenden Verlauf: Zuerst Lesung aus dem Alten und Neuen Testament, zwischen den Lesungen Psalmengesang (AK II c. 57), nach dem Evangelium Predigt. Hierauf werden die Katechumenen, Energumenen, Photizomenen (= Taufkandidaten) und Büßer entlassen. Die Entlassung geschieht in der Weise, daß über jede dieser Kategorien der Diakon zuerst eine vom Bischof mit einem längeren Gebete beschlossene Ektenie (= Litanei) spricht, auf deren einzelne Bitten das Volk mit „Kyrie eleison" antwortet. Justin der Martyrer kennt noch nicht diese Entlassung, erwähnt auch nicht, wohl aus den oben genannten Gründen, den Psalmengesang. Im Gebet der Gläubigen (Oratio fidelium) aber, das sich, bereits litaneiartig gestaltet, an die Entlassung reiht, und dem darauffolgenden Friedenskuß stimmen die AK wieder mit Justin überein. Neu ist in ihnen die der Überbringung der Opfergaben an den Altar vorangehende Händewaschung, die bereits in symbolischer Weise gedeutet ist. Das eucharistische Gebet (= Präfation und Kanon) der AK ist außerordentlich lang, so daß die Vermutung berechtigt ist, daß es sich um eine freie, schriftstellerische Erweiterung der Gedanken handelt, welche die im praktischen liturgischen Leben üblichen Gebete in größerer Kürze boten. Justin läßt nach dem Amen, welches das Volk zur Beschließung des eucharistischen Gebetes spricht, unmittelbar die Kommunion folgen, die AK hingegen erwähnen noch nach demselben eine Ektenie, ferner den Ruf: „Das Heilige den Heiligen", bieten die Ordnung der Kommunion, während welcher Ps 33 gesungen wird, dann ein längeres Danksagungsgebet und zum Schluß ein Segensgebet zur Entlassung, welches vom Diakon mit den Worten: „Verneiget euch vor Gott" usw. eingeleitet wird.

Aus dem Patriarchate Alexandrien stammt ein dem 4. Jh. angehörendes eucharistisches Gebet (Anaphora) in dem Euchologium des Serapion von Thmuis, des Freundes des hl. Athanasius (Fr. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum II, Paderborn 1905, 157—195 (vgl. B. Capelle, L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse, in Le Muséon 59 [1946] 425/43). Die früher für das 4. Jh. in Anspruch genommenen Teile eines eucharistischen Gebetes auf einem Papyrusfragment von Dêr Balyzeh (Oberägypten) gehören einer späteren Zeit an. Für den Aufbau der alexandrinischen Liturgie vor der Anaphora bieten die der Anaphora Serapions vorangehenden Gebete einige Anhaltspunkte. — Für das 4. Jh. fehlt indes eine Beschreibung der römi-

schen Messe. Größere Bruchstücke des mailändischen Kanons, die beinahe wörtlich mit unseren jetzt gesprochenen Gebeten „Quam oblationem", „Unde et memores" und „Supplices" übereinstimmen, ebenso der Einsetzungsbericht sind in der ambrosianischen Schrift „De sacramentis" (l. 4, c. 5—6) wiedergegeben. — Die Liturgie der afrikanischen Kirche ist durch die Untersuchungen von Wunibald Rötzer (s. o. zu § 2). in helleres Licht gerückt worden.

§ 45. Die morgenländischen Liturgien seit dem 5. Jahrhundert

Literatur: F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896. — A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906 (Abdr. 1921; s. aber JLW 2 [1922] 165). — K. Gutberlet, Die Meßfeier der griechischen Kirche, Regensburg 1920. — Ign. Ephrem II Rahmani, Les liturgies orientales et occidentales, Beyrouth 1924. — H. Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, München 1931. — J. M. Hanssens, Institutiones Liturgicae de ritibus Orientalibus: II et III. De missa Rituum Orientalium, Romae 1932. — Plazidus de Meester, Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus, München 1932. — Fr. Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. I: Urkirche und Ostkirche, München 1937, 286/364, 444 ff., 468 ff., 483 ff., 500 ff., 523 ff. — H. W. Codrington, The Liturgy of Saint Peter (LQF 30), Münster 1936. — J. Hanssens, La liturgie romanobyzantine de Saint Pierre, in OChrP (1938) 235/58. — Anaphorae Syriacae . . . . cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae, ed. G. De Vries et A. Raes, voll. I ss., Rom 1939 ff. — F. J. Reine, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia (StChA 2), Washington D. C. 1942 (vgl. nun dazu R. Tonneau — R. Devreesse, Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste [Studi e Testi 145], Città del Vaticano 1949, 462 ss.). — Hdb. II 41—50. — S. oben § 4, 8.

1. Jakobusliturgie. West- und ostsyrische Liturgien. — Die älteste im Umkreis des antiochenischen Patriarchates auftretende Liturgie ist jene von Jerusalem, deren Abfassung das Trullanum 692 (c.32) dem hl. Jakobus, dem „Bruder des Herrn" und ersten Bischof von Jerusalem, zuschrieb. Spuren der späteren Jakobusliturgie treten schon im 4. Jh. in Jerusalem zu Tage (Cyrill von Jerusalem, Cat. mystag. 5; Hieronymus, Adv. Pel. 2, 23; vgl. Brightman 57). Vollständige Texte sind handschriftlich erst aus dem 10. Jh. überliefert (s. Brightman XVIII f; Baumstark 39) und weisen hier bereits byzantinischen Einfluß auf. Letzterem gelang es, die griechische Jakobusliturgie seit dem 13. Jh. fast vollständig zu verdrängen. Gegenwärtig wird

sie nur noch bei den Orthodoxen auf Zante am 23. Oktober und seit neuester Zeit auch in einem Kloster zu Jerusalem am Sonntag nach Weihnachten gebraucht. Beide Tage gelten dort als dem Gedächtnis des hl. Jakobus geweiht. In syrischer Sprache jedoch verwenden das eucharistische Gebet (Anaphora) der Jakobusliturgie noch gegenwärtig die westsyrischen Jakobiten, ferner die unierten Syrer und die Maroniten. Diese Anaphora war ihrerseits wieder das Vorbild für den Aufbau der überaus zahlreichen Anaphoraformulare der jakobitischen Kirche (die meisten in lateinischer Übersetzung bei Renaudot II 126—565).

Von den ostsyrischen Liturgien ist die wichtigste die Liturgie der hll. Addäus und Maris (Renaudot II 584—597), deren sich als Normalliturgie die Nestorianer in Kurdistan und Persien, die schismatischen Thomaschristen der Malabarküste, auch die unierten Chaldäer und Thomaschristen bedienen. Die Nestorianer gebrauchen ferner zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres die Anaphora des Theodor von Mopsueste (Renaudot II 616—621) und des Nestorius (ebd. 626—638). In ihrem Kerne gehen diese Liturgien sämtlich auf das 5. Jh. zurück.

2. Die kappadozisch-byzantinische Liturgie. — Die Liturgie von Konstantinopel, welche in griechischer, altslawischer und arabischer Sprache in der schismatischen Kirche des Orients sowie bei den Unierten und Melchiten im Gebrauche steht und neben der römischen Messe die weiteste Verbreitung gefunden hat, wird nach zwei Normalformularen, der Basilius- und Chrysostomusliturgie, die im Aufbau gleich, nur in den Gebetstexten sich unterscheiden, gefeiert. Beide Formulare weisen in den Namen, die sie tragen, auf die Entstehung der Liturgie von Konstantinopel hin, bei welcher kappadozische und antiochenische Einflüsse wirksam waren. Die Redaktion der Chrysostomusliturgie erfolgte nach Baumstark vielleicht erst rund ein und ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des hl. Johannes Chrysostomus. Die Basiliusliturgie, ursprünglich die kappadokische Klosterliturgie, geht wohl wirklich auf den Kirchenvater zurück, dessen Namen sie trägt. Von der Chrysostomusliturgie unterscheidet sie sich vor allem in den Stillgebeten des Priesters. Sie wird im übrigen nur zehnmal im Jahr gefeiert (am Fest des hl. Basilius, d. i. 1. Januar, an den Sonntagen der Fastenzeit mit Ausnahme des Palmsonntags, am Gründonnerstag, am Karsamstag und in der Vigil von Weihnachten und Epiphanie). — Vollständig ausgebildet ist das überaus reiche Zeremoniell der byzantinischen Messe erst im 15. Jh. Die ältesten Handschriften, welche sie bieten, gehören dem 8. Jh. an. Neben der Chrysostomus- und Basiliusliturgie existiert noch ein Formular für die Präsanktifikatenliturgie, die eigentümlicherweise den Namen des hl. Gregor d. Gr. trägt.

In der griechischen Liturgie vollzieht sich der Gottesdienst zum größten Teil für die Gläubigen unsichtbar hinter der Ikonostase, der Bilderwand, welche das Presbyterium (ἱερατεῖον) von dem Laienraume trennt. Der Gesang und das laute Gebet des Priesters tritt gegenüber den vom Diakon gesungenen Ektenien und den zahlreichen Gesangsstücken des Chores merklich in den Hintergrund. Das aus den AK bekannte Schema des Gottesdienstes hat auch die byzantinische Messe beibehalten und neue Bestandteile hinzugefügt. Zu letzterer gehört die Proskomidie, die feierliche Zurüstung der Opfergaben, die zu Beginn der Messe unter bestimmten Gebeten und symbolischen Handlungen (Zerteilung des Opferbrotes = Schlachtung des Lammes, Anordnung der Brotstücke auf der Patene) den Opfergedanken zum Ausdruck bringt; sie greift also der eigentlichen Opferhandlung ebenso vor wie der Oblationsteil unserer (und auch der altgallikanischen) Meßfeier dem Kanon. In einfacherer Gestalt tritt die Proskomidie schon im frühen MA auf. — Eine Ergänzung der Proskomidie, wiewohl älter als diese (Pseudo-Dionysius, Hierarch. eccl. l. 3, c. 3), ist in gewissem Sinne der sog. „Große Eingang" (μεγάλη εἴσοδος) eine Prozession mit den Opfergaben vom Rüsttisch (πρόθεσις) durch die Kirche zum Altar. Die große Feierlichkeit dieser Prozession gibt dem Gedanken Ausdruck, daß unter den zum Altar gebrachten Opfergaben Christus gegenwärtig werden soll, dem darum schon im voraus gehuldigt wird. Dieser Huldigung trägt auch der bei dieser Gelegenheit gesungene, von Kaiser Justin II. (565—578) gedichtete Cherubshymnus Rechnung. „Großer Eingang" wird diese Prozession auch genannt im Gegensatz zum „Kleinen Eingang" (μικρὰ εἴσοδος) der Prozession mit dem Evangelienbuche vor der Schriftlesung. — Die heutigen Gesänge der ostkirchlichen Meßfeier sind nicht mehr antik, sondern neuzeitlich. — Ein neuer Bestandteil der byzantinischen Messe ist die Enarxis (= Anfang), d. h. jener Teil der Messe, welcher zwischen der Proskomidie und der Schriftlesung liegt. Wahrscheinlich ist die Enarxis aus dem alten kirchlichen Morgenoffizium hervorgegangen. Von älteren Gebräuchen hat sich noch die Entlassung der Katechumenen erhalten, die schon längst reine Zeremonie geworden ist. Eine spezifische Eigentümlichkeit der Schismatiker ist die Beifügung warmen Wassers zum konsekrierten Weine vor der Kommunion.

3. Armenische Messe. — Armenien erhielt seine Liturgie von Cäsarea in Kappadozien, daneben machte sich auch syrischer, in letzer Linie antiochenischer Einfluß geltend. In griechischer und syrischer Sprache wurde darum auch die armenische Messe gehalten, bis Isaak d. Gr. († 440) und Mesrop († 441) die Liturgie ins Armenische übertrugen. Die ältesten Handschriften, welche die armenische Liturgie enthalten, stammen erst aus dem 13. bzw. 14. Jh. Im 10. Jh. schrieb Chosroes († um 972) eine ausführliche Erklärung der armenischen Messe (in latein. Übersetzung hrsg. von P. Vetter, Freiburg 1880), doch bietet sie für die Geschichte des Ritus nur geringe Ausbeute.

4. Alexandrinische (koptische und abessinische) Liturgie. — Die der Kirche von Alexandrien eigentümliche griechi-

sche Markusliturgie, die in Bruchstücken der Anaphora auf einem Papyrus aus dem 4./5. Jh. erhalten ist (bei J. Quasten, Flor Patr 7 I 44/48), handschriftlich aber sonst erst um die Wende des 12. zum 13. Jh. bezeugt wird (abgedruckt bei Brightman 113—143), ist bereits im 13. Jh. von der byzantinischen Liturgie aus dem gottesdienstlichen Gebrauch verdrängt. Teile eines eucharistischen Gebetes bieten auch die aus dem Ende des 6. Jh.s stammenden Papyrusfragmente von Dêr Balyzeh in Oberägypten, die eine Verwandtschaft mit der Gregoriusanaphora zeigen (s. u.); im übrigen sind Anaphoren der griechischen alexandrinischen Liturgie in einer Handschrift des 14. Jh.s erhalten und tragen den Namen des hl. Gregor von Nazianz (Renaudot I 85—110) und des hl. Basilius (ebd. 57—85); letztere ist nur die abgekürzte Gestalt des gleichnamigen byzantinischen Formulars. Auch diese werden in griechischer Sprache nirgends mehr gebraucht. Die alexandrinischen Formulare leben jedoch fort in koptischer Sprache im Gottesdienst der unierten und schismatischen Kopten, und zwar die Anaphora der Markusliturgie in der koptischen Cyrillusliturgie (latein. Übersetzung bei Renaudot I 38—52), in den gleichnamigen koptischen Anaphoren die des hl. Gregor von Nazianz (latein. ebd. 26—38) und des hl. Basilius (latein. ebd. 1—32). In der abessinischen Liturgie tritt der koptische Einfluß hervor in der Anaphora des Canon universalis Aethiopum (ebd. 499—522), in welchem die koptische Anaphora des hl. Cyrill wiederkehrt.

§ 46. Die gallikanische (mozarabische und ambrosianische) Messe

Literatur: Vgl. die Literaturangabe zu § 2. — J. M. Neale — G. H. Forbes, The Ancient Liturgies of Gallican Churches, Bruntisland 1855. — G. Mercati, Sull'origine della liturgia gallicana, in Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane (Studi e Testi 7), Rom 1902, 72 ss. — H. Lietzmann, Ordo Missae Romanus et Gallicanus (KlT 19), Bonn [3]1923. — J. B. Thibaut, L'ancienne liturgie Gallicane, son origine et sa formation en Provence, Paris 1929. — D. Buenner, L'ancienne Liturgie Romaine. Le rite Lyonnais, Lyon-Paris 1934. — P. Séjourné, Le dernier père de l'église: Saint Isidore de Séville, Paris 1929, 163/83. — R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, bes. 180 ff. — A. Baumstark, Orientalisches in altspanischer Liturgie, in OChr 3 Ser. 10 (1935) 1/37. — Missale Mixtum, in PL 85, 109 ff. — A. M. Ceriani, Notitia Liturgiae Ambrosianae ante saeculum XI medium, Mailand 1895. — M. Magistretti, Cenni sul rito Ambrosiano, Mailand 1895. — Ders., La liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV, I Mailand 1899. — Missale Ambrosianum, Mailand 1909. — A. Ratti-M. Magistretti, Missale Ambrosianum duplex cum

critico commentario continuo ex manuscriptis schedis A. Ceriani, Mailand 1913. — Fr. Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. II: Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941, 58/77, 86/96, 99/107. — Hdb. II 50—58. — Weitere einschlägige Literatur ist zusammengestellt in ALW 2 (1952) 193/7.

1. Gallikanische Messe. — Die älteste Darstellung der gallikanischen Messe, in deren Formen vor der Verbreitung der römischen Liturgie im weitaus größten Teile des Abendlandes das heilige Opfer gefeiert wurde, wird aus der dem hl. Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen, tatsächlich aber etwa ein Jh. jüngeren „Expositio missae" (PL 72, 89—98; OpTextL 3) gewonnen. Ergänzt wird diese Schilderung der Messe durch Isidor von Sevilla († 636, De eccl. off. I c. 13—18) und die Bestimmungen einzelner Synoden. Die bei Germanus und Isidor fehlenden Gebetstexte sind aus den alten Sakramentarien gallikanischer und irischer Herkunft (Sacramentarium Gallicanum, Missale Gothicum, Stowe-Missale) zu gewinnen.

Der Verlauf der gallikanischen Messe ist danach folgender: Die Messe beginnt mit einer unserem Introitus entsprechenden Antiphon (mozarabisch: officium; ambrosianisch: ingressa), während welcher der Klerus an den Altar tritt. Nachdem der Priester das Volk begrüßt, stimmt er das Aius (= Ἅγιος ὁ θεός usw. = Trisagion) an, welches in griechischer und lateinischer Sprache gesungen wird. Daran schließt sich das von drei Knaben vorgetragene Kyrie eleison und der Lobgesang des Zacharias (Lk 1, 68—79). Germanus kennt zwei Lesungen vor dem Evangelium, die eine aus dem AT, die andere aus den Apostelbriefen und der Apokalypse. Nach diesen beiden Lesungen folgt der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Vor dem Evangelium wird das Evangelienbuch in Prozession herbeigebracht und nach Verlesung des Evangeliums in gleicher Weise zurückgetragen, wobei jedesmal das Aius (Trisagion) gesungen wird. An das Evangelium reihen sich die Predigt und das in Litaneiform gehaltene Gebet der Gläubigen, welches eine vom Priester gesprochene Oration (Collectio post precem; Missale Gothicum, Muratori II 520 595) beschließt. Die Entlassung der Katechumenen, welche Germanus noch erwähnt, erfolgt erst nach dem Gebete der Gläubigen. Nun werden in feierlicher Prozession vom Klerus die Opfergaben an den Altar gebracht und während derselben ein Gesang vorgetragen, welcher bei Germanus „Sonus", in der mozarabischen Liturgie „Lauda", in der ambrosianischen „Antiphona post Evangelium" heißt. Sind die Opfergaben am Altar niedergestellt und mit einer kostbaren Hülle bedeckt, so singt der Chor aufs neue einen Gesang, Laudes oder Alleluja (moz.: sacrificium; ambr.: offerenda). Nach

Isidor (De eccl. off. I c. 15) reihen sich daran zwei Gebete, eine „Oratio admonitionis" und eine „Oratio invocationis", die jedoch tatsächlich nur ein einziges Gebet (ambr.: oratio super sindonem; moz.: alia sc. oratio) mit vorausgehender feierlicher Aufforderung zum Gebet (Praefatio missae, Missale Gothicum; moz.: missa) darstellt. Hierauf werden die Namen jener, deren beim heiligen Opfer gedacht werden soll, aus den Diptychen (zwei mappenartig zusammenklappbare Täfelchen, welche an ihrer Innenseite oder auf einem zwischen sie gelegten Blatte die Namen enthielten) verlesen. Nach der Verlesung wird ein Gebet (Collectio post nomina, Miss. Goth.) gesprochen und der Friedenskuß erteilt, den ein Gebet (Collectio ad pacem, Miss. Goth.) begleitet. Das nunmehr anhebende große eucharistische Gebet erscheint äußerlich nicht mehr als ein einheitliches Ganzes, sondern in mehrere Gebete aufgelöst. Isidor erwähnt deren zwei: das erste unserer Präfation entsprechend, von ihm (und in der mozarabischen Liturgie) Illatio = Anaphora = Opferung genannt, und ein zweites, nach den Einsetzungsworten gesprochenes, das eine Anrufung des Heiligen Geistes enthält und von ihm als „Confirmatio sacramenti" bezeichnet wird. Das Missale Gothicum kennt außer der Präfation (contestatio, immolatio) noch zwischen Sanctus und Einsetzungsbericht ein Gebet, „Collectio post Sanctus" (häufig mit „Vere sanctus" beginnend), und, der isidorischen „Confirmatio sacramenti" entsprechend, nach den Einsetzungsworten ein weiteres Gebet, „Post Secreta", „Post mysterium" überschrieben (moz.: Post pridie). Unmittelbar nach dem eucharistischen Gebet und dem daran sich reihenden nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (3. Synode von Toledo 589, c. 2) wird das Brot gebrochen und unterdessen eine Antiphon (ambr.: confractorium) gesungen. Das konsekrierte Brot mußte in eine bestimmte Anzahl von Teilchen gebrochen und diese in genau geregelter Anordnung (in Kreuzesform; vgl. can. 3 des Konzils von Tours 567; ebenso im moz. Ritus) auf die Patene gelegt werden. In Irland pflegte man die Hostie je nach den verschiedenen Festen in 5—65 Partikelchen zu teilen. Nach dem Pater noster, welches dem Brechungsritus folgt, findet die Vermischung statt sowie der feierliche Segen, der unter einer längeren Formel vom Bischof, unter einer kürzeren vom Priester erteilt wird. Während der Kommunion sang man nach Germanus das „Trecanum" (moz.: communio; ambr.: transitorium). Zum Schlusse bietet das Missale Gothicum noch ein Dankgebet, die „Collectio post communionem".

Die altgallikanische Messe berührt sich mannigfach mit der griechischen Liturgie antiochenisch-byzantinischer Herkunft, so im Trisagion (Aius), in den beiden Prozessionen mit dem Evangelienbuch und den

Opfergaben, entsprechend dem großen und kleinen Eingang der griechischen Messe, in dem Sonus (Lauda), welcher im Cherubikon sein Gegenstück hat, in der Stellung des Friedenskusses beim Beginn der Gläubigenmesse, in der Epiklese nach den Einsetzungsworten (das Gebet post secreta oder post mysterium trägt häufig den Charakter einer Logos- oder Geistepiklese!), in dem Segen nach dem Pater noster. Auch der Brauch, die Partikeln der Hostie in bestimmter Ordnung auf die Patene zu legen, findet seine Parallele in dem entsprechenden Ritus der griechischen Proskomidie. Selbst wörtliche Anklänge an griechische Gebetsformulare (außer dem auch griechisch gesungenen Aius) kehren wieder (z. B. das „Vere sanctus" vor dem Einsetzungsbericht, vgl. AK VIII c. 12; in der Einleitung zum Segensgebet nach dem Pater noster u. a.). Doch unterscheidet sich der gallikanische Ritus neben verschiedenen Einzelheiten (z. B. in der Einleitungsform des Einsetzungsberichtes Qui pridie) wesentlich vom griechischen dadurch, daß er dem Kirchenjahr auch in den Gebeten der Messe Ausdruck gibt, während die Griechen diesem nur in den Gesängen, allerdings in reicher Abwechslung, Einfluß gestatten.

2. Mozarabische Messe. — Die mozarabische Messe läßt auch noch jetzt das Gefüge der altgallikanischen, aus welcher sie hervorgegangen ist, trotz der Zusätze, die hauptsächlich aus dem Süden Frankreichs in sie gelangten, klar erkennen. Römischem Einfluß verdankt das an die Stelle des Canticum des Zacharias getretene „Gloria in excelsis" seine Aufnahme in den spanischen Ritus (4. Synode von Toledo 633, c. 13). Die Opfergaben werden nach dem Stufengebet hergerichtet. Bereits bei dieser Gelegenheit wird Gott um die gnädige Annahme derselben angerufen, welche Bitte später bei dem der römischen Opferung nachgebildeten Oblationsritus zwischen den Antiphonen „Lauda" und „Sacrificium" wiederholt wird. Die „Collectio post precem" ist verschwunden, das alte Gebet der Gläubigen aber hat sich fragmentarisch erhalten in einer kurzen altertümlichen Formel (zwischen den mit „missa" und „alia" überschriebenen Orationen), welche zum Gebet für die Abgefallenen, Gefangenen, Reisenden und für die ganze Kirche auffordert. Eine dem römischen Communicantes ähnliche Aufzählung von Heiligennamen vertritt die alte Lesung der Diptychen, das Gedächtnis der Lebendigen hingegen ist nach der Brechung des Brotes, das der Verstorbenen unmittelbar vor der Kommunion eingereiht. Vom Gebet „Post Sanctus" leitet ein kurzes Gebet (Adesto, o bone Jesu), in welchem Jesus um seine Gegenwart und um die Heiligung der Opfergaben angefleht wird, zum Einsetzungsbericht über.

3. Ambrosianische (mailändische) Messe. — Im Gegensatz zur spanischen Messe ist die mailändische, welche schon seit dem 9. Jh. (Sakramentar von Biasca) den römischen Kanon hat, ganz und gar der römischen ähnlich und verrät nur an einigen Stellen ihre Abstammung aus der alten gallikanischen Liturgie. So erinnert in ihr das dreimalige Kyrie eleison nach dem Evangelium an das in Litaneiform gehaltene Gebet der Gläubigen der alt-gallikanischen Messe, die Antiphon post Evangelium an den „Sonus" in der Meßbeschreibung des Germanus, die Antiphona ad Offertorium an das altgallikanische „Sacrificium". Ebenso findet die Brechung des Brotes (und die Vermischung der heiligen Gestalten) wie dort vor dem Pater noster statt, wobei das „Confractorium" gesungen wird. Das dreimalige Kyrie eleison vor dem Schlußsegen ist wahrscheinlich der Überrest einer alten Litanei (Ektenie), wie eine solche noch jetzt die Chrysostomusliturgie an dieser Stelle enthält. Das Credo wird in der ambrosianischen Messe nach der Antiphona ad Offertorium gesungen, der Friedenskuß wird gegenwärtig vor der Kommunion gegeben, ehedem aber wurde er nach der Antiphona post Evangelium erteilt, weshalb auf diese noch jetzt die Formel „Pacem habete" folgt.

§ 47. Die römische Messe im Mittelalter

Literatur: F. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert, Münster i. W. 1896. — A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, a. a. O. — A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902. — J. Wickham Legg, Tracts on the Mass (HBS 27), London 1904. — F. Atchley, Ordo Romanus primus, London 1905. — Hier ist noch hinzuweisen auf die Einzelpublikationen in (liturgie-)geschichtlichen Zeitschriften, Handschriftenkatalogen u. dgl., auf Untersuchungen zum Brauchtum von Einzelkirchen u. ä., worin so mancher Ordo bzw. Canon Missae aus dem MA vollständig oder auszugsweise mitgeteilt ist; vgl. besonders V. Fiala, Der Ordo missae im Vollmissale des Cod. Vat. lat. 6082 aus dem Ende des 11. Jh.s, in Zeugnis des Geistes (Gabe z. Benediktusjubiläum 547—1947), Beuron 1947, 180/224, sowie (als Beispiel einer führenden Partikularkirche) F. J. Peters, Beiträge z. Gesch. d. Kölnischen Meßliturgie (Colonia Sacra 2), Köln 1951. — Hdb. II 59—65.

1. Die Messe nach den römischen Ordines. — Der Verlauf der römischen Messe ist zum ersten Male vollständig beschriebenen im OR I, demnach in der Entwicklung des 7./8. Jh.s. Der Meßritus ist bereits zu der uns bekannten Gestalt gediehen: es finden

sich Kyrie und Gloria und der Gesang des Agnus Dei, ferner die antiphonalen Gesänge (Introitus, Offertorium, Communio), desgleichen der verkürzte, responsoriale Gesang (Graduale) nach der einzigen Lesung vor dem Evangelium. Eingehend wird die Entgegennahme der vom Volke dargebrachten Opfergaben, ebenso der Ritus der Brotbrechung und der Kommunion beschrieben. Die ältesten Ordines bieten naturgemäß keine Gebetstexte; diese stehen ja in den Sakramentarien.

2. Der Einfluß der Meßarten auf die Ausgestaltung des Ritus. — Nach ihrem äußeren Aufbau ist die Meßliturgie, wie wir sahen (§ 44, 1,) in ihrem ersten Teil herausgewachsen aus dem Gottesdienst der jüdischen Gemeinde (Synagoge) und in ihrem zweiten, dem entscheidenden eucharistischen Teile, aus einer kultischen häuslichen Mahlfeier. Bei der Trennung der jungen Kirche vom jüdischen Muttergrund wurden beide Stücke miteinander vereinigt, d. h. es wurde die häusliche der Gemeindefeier angegliedert. Die ursprüngliche Sitte einer Begehung des Herrenmahles im engeren häuslichen Kreise erhielt fortan mehr den Charakter einer Privatliturgie. Doch kam sie deswegen nicht ohne weiteres außer Brauch (vgl. Didache cc. 9 f.); im Gegenteil, es trat schon frühe (vgl. die apokryphen Johannesakten c. 150—180) eine andere Meßfeier ähnlicher Art hinzu, die in die Gedächtnisfeier für Verstorbene eingebettete Darbringung des eucharistischen Opfers am Grabe (vgl. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult, a. a. O. 126 ff.; E. Freistedt, a. a. O. unter Totenmesse). Die Entwicklung als solche aber führte dahin, die Opferliturgie immer mehr zu einer Gemeindeangelegenheit, d. h. zu einer gemeinsamen Sache aller Gläubigen zu machen. Verschiedene Umstände, wie die Tatsachen der anfänglich nur einmaligen Meßfeier in der Woche, des einen Altars im Kultraum und des einen Liturgen (des Bischofs mit seinem Presbyterium), unterstrichen und sicherten diesen Charakter. Die endgültige Friedenszeit der Kirche konnte und mußte es schließlich dahin bringen, jede andere Liturgiefeier als jene der Gemeinde für unangebracht anzusehen, ja sie zu verbieten (vgl. z. B. die Syn. v. Laodicea, 2. Hälfte des 4. Jh.s c. 58, Bruns I 79). Soweit dies nicht völlig gelang, z. B. bei den Totenmessen am Grabe, strebte man deren Verlegung in die Kirchen an. — Im Ritual bestand in der älteren Zeit ein Unterschied zwischen Privat- und Gemeindeliturgie offenbar in dem Sinne, daß erstere im wesentlichen den Rahmen des häuslichen Kultmahles noch länger beibehielt, später allerdings, soweit sie sich noch zu behaupten vermochte, ihre Riten dem Opferteil der Gemeindefeier anpaßte. Die Gemeindeliturgie brachte den Meßritus zur eigentlichen Entfaltung: Die Beteiligung der

immer zahlreicher werdenden Gläubigen namentlich an Oblation und Opfermahl verlangte eine feierliche Gestaltung in neuen kultischen Formen (z. B. Einzugsprozession, Oblationsgang, Brechungsriten für die gemeinsame Kommunion — alles mit begleitenden Gesängen — u. dgl.).

Im Ausgang des christlichen Altertums spielte unter dem Einflusse des aufs Gemeinwohl gerichteten römischen Rechtsdenkens die Privatmesse, d. h. also die in einem Privatanliegen bzw. im Interesse einer Privatperson vollzogene Liturgie, keine bedeutsame Rolle; immerhin bildeten aber die Toten- bzw. die Votivmessen Anknüpfungspunkte für die spätere Entwicklung. Diese wurde heraufgeführt, als im frühen MA mit dem Eintritt der Germanen und Kelten in die Kirche deren stark nach privaten Gesichtspunkten orientierte Volksrechte sich Geltung verschafften. Im ungleich größeren Umfange als bisher wurde die Meßfeier aus privaten Gründen, selbst solchen bloßer Andacht, Brauch (daher sogar mehrfache Feier am Tage! Vgl. § 43, 4). Im fortschreitenden MA erscheint schließlich die Privatmesse als die weitaus häufigste, ja als die Normalform des hl. Opfers (JLW 6 [1926] 93).

Dieser Wandel blieb nicht ohne Einfluß auf die Ausgestaltung unseres Meßritus. Die Privatmesse des MA übernahm zunächst den Ritus der feierlichen Gemeindeliturgie, natürlich unter einer durch die Verhältnisse bedingten Abwandlung. Da nämlich bei der großen Zahl der Privatmessen den Zelebranten Sängerchor und Leviten nicht zur Verfügung standen, so wurde es herkömmlich, Gesänge und Lektionen zu l e s e n ; da ferner in der Privatmesse noch mehr und eher als beim feierlichen Amt der Oblationsgang und die ausgedehnten Brechungsriten für die Gläubigenkommunion wegfielen, füllten die so entstandenen Lücken nun Gebete aus, die dem Anlaß entsprechend privaten Charakter trugen. Auch das Stufengebet, dessen Grundgedanken an sich allerdings altchristlich sind und dessen erste Ansätze sich schon in den ältesten ORi zeigen, dürfte der Privatmesse seine volle Ausbildung verdanken. — Nachdem einmal ein mehr oder weniger festes Ritual der Privatmesse vorlag, trat eine Umkehrung des oben erwähnten Vorganges ein: Wie die Privatmesse mutatis mutandis die rituellen Formen der feierlichen Messe übernommen hatte, so entnahm nun diese einen Teil ihres Rituals jener: Der Zelebrant las z. B. für sich Gesänge und Lektionen, obwohl der Meßbeginn doch schon durch die Einzugsprozession würdig gestaltet war und Chor und Leviten Gesänge und Lektionen doch ohnehin vortrugen. Der letztgenannten Praxis war allerdings vorgearbeitet in dem älteren Brauch der Zelebranten, während der Chorgesänge (z. B. unter dem Sanctus) stille Gebete zu verrichten (z. B. sog. Apologien, die „Oratio S. Ambrosii“ u. a.). — Das Ergebnis der geschichtlichen Ent-

wicklung ist dies, daß noch heute im gegenwärtigen römischen Meßritual die Unterschiede zwischen den Formen der Privatmesse und jenen der Missa solemnis verwischt bzw. daß die Riten in einer mitunter widerspruchsvollen Weise vermengt sind.

3. Mittelalterliche Entwicklung des römischen Meßritus. — Durch die Einführung der römischen Sakramentarien und Ordines war der Meßritus im Abendlande (mit Ausnahme von Mailand und Toledo) seit der Karolingerzeit wenigstens in seinen Grundzügen römisch geworden. Freilich in vielem, im äußeren Bild sogar tief Eingreifendem, hatte er, ganz im Einklang mit der liturgischen Gesamtentwicklung, reichlich fränkisch-gallikanische Elemente aufgenommen, die zu einem mit Recht „fränkisch-römisch" zu nennenden Meßritus führen mußten. Dieser Meßliturgietyp wurde Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung. Immerhin, eine gewisse Einheit war ein für allemal vorgezeichnet. Allerdings in jenen Gebeten, welche die alten Sakramentarien nicht fixiert hatten, wie Stufengebet, Opferungs- und Kommuniongebete, in bescheidenem Umfange selbst innerhalb des Kanons (Heiligenlisten), vor allem aber in den Rubriken (Oblationsteil; Kanon — lotio manuum nach dem Sanctus; Kuß des Te-igitur-Kreuzes; Elevationsbräuche —; Kommunionriten) entwickelten sich in den einzelnen Diözesen und Orden mannigfache Verschiedenheiten, so daß trotz der wesentlichen Einheit bunte Mannigfaltigkeit zu bemerken war. In außerrömischen Kirchen fanden auch neue Meßgesänge, wie die Tropen (s. u.) und die Sequenzen (s. u.), Eingang, namentlich letztere erfreuten sich gegen Ausgang des MA steigender Beliebtheit. Angebahnt wurde die vollkommene Gleichheit des Ritus durch das „Missale secundum consuetudinem Romanae curiae", dessen sich vorzüglich der Franziskanerorden bediente (vgl. J. Brinktrine, in EL 51 [1937] 198/209), durchgeführt aber erst durch das Missale Pius' V. (1570). Seit dieser Zeit wurde weder am Ritus noch an den Gebeten etwas geändert. Die Änderungen, welche von den späteren Päpsten vorgenommen wurden, bestanden meist nur in Hinzufügung neuer Meßformulare und in einer den Ritus nur in untergeordneten Einzelheiten berührenden Änderung der Rubriken.

2. Hauptstück
Erklärung des jetzigen römischen Meßritus

§ 48. Einteilung der Messe

1. Ältere Meßeinteilungen. — Isidor v. Sevilla (De eccl. off. I 15, 2 s) gliedert den ganzen Meßordo in sieben „orationes", eine Gliederung, die in einigen Teilen von Einfluß auf die Ausgestaltung und Auffassung der Meßliturgie selbst wurde (Trennung der „Präfation" vom übrigen eucharistischen Gebete; Verbindung des konsekratorischen Charakters ausschließlich mit dem Abschnitt vom Sanktus an, also mit der „oratio sexta" Isidors v. S.). Die späteren Liturgiker (z. B. Sicard von Cremona, Mitrale l. 3, c. 1) pflegen die Messe meist in vier Teile einzuteilen: a) Vom Anfang bis zur Sekret (obsecratio), b) von der Sekret bis zum Pater noster einschließlich (oratio), c) vom Pater noster bis zur Kommunion (postulatio), d) von der Kommunion bis zum Schluß (gratiarum actio). Diese Vierteilung geht auf die Erklärung des hl. Augustin (Ep. 149, c. 16 ad Paulin.) zu 1 Tim 2, 1 zurück: „Darum ermahne ich euch vor allen Dingen, daß Bitten (obsecrationes), Gebete (orationes), Fürbitten (postulationes), Danksagungen (gratiarum actiones) geschehen für alle Menschen." Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß der Apostel an dieser Stelle von dem öffentlichen Gebete der Gläubigen spricht, glaubte Augustin die erwähnten Arten des Gebetes, die meist nur synonyme Bezeichnungen für das Gebet überhaupt sind, in der zu seiner Zeit üblichen Meßliturgie auffinden zu können. — Neben der Vierteilung kennt das MA (z. B. Honorius Augustodunensis, Gemma animae c. 3) noch eine Gliederung der Messe in sieben Teile. Doch beruht diese Einteilung mehr auf der Vorliebe der Symbolik für die Siebenzahl als auf sachlichen Erwägungen.

2. Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen. — Historisch und sachlich ist nur die Einteilung der Messe in die Messe der Katechumenen (vom Anfang bis zum Offertorium) und in die Messe der Gläubigen (von da ab bis zum Schluß) berechtigt, in welcher Einteilung sich auch die Entstehung der gegenwärtigen Meßliturgie aus dem synagogalen Lesegottesdienst und dem (den spezifisch christlichen Kern einschließenden) jüdischen Kultmahl widerspiegelt. Der Name Katechumenenmesse rührt davon her, daß diesem ersten Teile ehedem auch die Katechumenen anwohnen durften. Zuerst erscheint diese Gliederung angewendet bei Ivo von Chartres († 1117, Ep. 219), welcher zwischen „Missa catechumenorum" und „Missa sacramentorum" unter-

scheidet; bei Durantis sind bereits die jetzt üblichen Bezeichnungen „Missa catechumenorum" und „Missa fidelium" verwendet (l. 4, c. 1, n. 45).

3. Inhalt und Bedeutung der einzelnen Teile der Messe. — Den Kern der Katechumenenmesse bildet die Schriftlesung, die ihrerseits in der feierlichen Verkündigung des Evangeliums gipfelt. An diesen belehrenden Teil knüpft die fromme Reflexion an, die sich hauptsächlich in den Gesängen nach den Lesungen (Graduale usw.), aber auch schon im Introitus betätigt und je nach dem wechselnden Anlaß der Opferfeier verschieden gestimmt ist. Zugleich hat die Katechumenenmesse die Aufgabe, in Reue (Stufengebet), in Bitte (Kyrie, Kollekte), Lob, Dank und Anbetung (Gloria) Priester und Gemeinde innerlich auf die hl. Opferhandlung vorzubereiten. — Die Messe der Gläubigen erblickt ihren Mittelpunkt im großen eucharistischen Gebet (Präfation und Kanon), innerhalb dessen sich das blutige Golgathaopfer unblutig erneuert. Als Einleitung dient ihm die Opferung, d. h. die Darbringung und Zurüstung von Brot und Wein unter Gebeten, in welchen bereits die im Kanon ausgesprochenen Gedanken zu erkennen sind, als Abschluß das Opfermahl, die Kommunion, deren Ritus mit dem Pater noster beginnt und mit der Danksagung in den letzten Gebeten endet.

§ 49. Vorbereitung auf die heilige Messe. — Stufengebet. — Inzensation

Literatur: A. Wilmart, L'oratio S. Ambrosii du Missel Romain, in RB 39 (1927) 317/39. — N. Paulus, Geschichte des Ablasses im MA, Paderborn I 1922, 109. — C. Callewaert, Il „Confiteor" alla Messa e all'Uffizio, in Rivista Liturgica 20 (1933) 57/60. — F. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Meßliturgie. 1. Dextro pede. Das Betreten der Stufen des Altares mit dem rechten Fuße, in AC 1 (1929) 236/40.

1. Akzeß. — Auf die Feier des heiligen Opfers hat sich der Priester durch Gebet vorzubereiten (Rit. cel. I n. 1). Kürzere oder längere Vorbereitungsgebete finden sich in fast sämtlichen orientalischen Liturgien, sind hier jedoch in den Meßritus selbst hineinverwoben. Auch das MR bietet eine Anzahl von Pss, Versikeln und Gebeten, den sog. Akzeß, doch ist der Gebrauch dieses Formulars in das Belieben des einzelnen Priesters gestellt. — Spuren von Vorbereitungsgebeten, die vor dem Gang zum Altare, dann beim Hinzutritt zum Altare selbst verrichtet wurden, finden sich schon im 9. Jh. (EL 41 [1927] 439). Zu den ältesten Bestandteilen unseres heutigen Vorbereitungsgebetes gehören die

Pss 83 84 85 115, die schon im 11. Jh. (z. B. im Micrologus c. 1) erwähnt sind zusammen mit den abschließenden Versikeln, dem Kyrie, Pater noster, den „Preces" und einer „Oratio pro peccatis" (d. i. wohl die Oratio S. Ambrosii). Ps 129 gehört seit dem 12. Jh. zu den Akzeßgebeten.

Die vorangestellte Antiphon (Ne reminiscaris, Tob 3, 3) gibt die Grundstimmung an, in welcher das Vorbereitungsgebet zu sprechen ist: im Gefühl seiner Schwäche und Sündhaftigkeit schaut der Priester aus nach Hilfe von oben, um in gottgefälliger, segenbringender Weise das heilige Opfer feiern zu können (vgl. Hebr 7, 28). Von den sich anschließenden sieben Orationen wenden sich sechs ausdrücklich an den Heiligen Geist, dessen Gnade zur Reinigung, Erleuchtung und Tröstung der Seele sie erflehen. Die folgende, jetzt nach den sieben Wochentagen in sieben Abschnitte geteilte sog. Oratio S. Ambrosii, im 11. Jh. als Gebet erwähnt, welches der Zelebrant während des Gesanges des Gloria für sich betet (vgl. Ebner, Quellen 300), leitet den Priester an, sich noch einmal die heiligen Geheimnisse, zu deren Feier er sich anschickt, gläubigen Sinnes zu vergegenwärtigen, die Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakrament in sich zu erhöhen und der Anliegen der ganzen Kirche in der kommenden Opferfeier zu gedenken. — Der dem Freitag zugeteilte Abschnitt unseres Gebetes enthält eine Art Epiklese, was gelegentlich, doch zu Unrecht, Anlaß gab, im ganzen Gebet ein eucharistisches Formular (Kanon) zu vermuten.

2. Stufengebet. — Das, was heute den wesentlichen Inhalt des Stufengebetes ausmacht, die Bekundung der Sündigkeit vor Gott und die Bitte um Entsündigung, betete der Zelebrant einst auf dem Wege zum Altare (vgl. OR X n. 12). Vor dem Ende des 10. Jh.s findet sich schon der Brauch, daß der Priester dabei gemeinsam mit dem Dienst den Ps 42 mit Antiphon betet und als Abschluß, am Altare angekommen, zwei Orationen, als erste das nun beim Altaraufstieg gesprochene Aufer a nobis, verrichtet (Martène, I 4, 12 ordo 14 = ed. I 581 s.). Mitte des 11. Jh.s findet sich zwischen Ps 42 und diese Oration eine förmliche Apologie mit zwei Absolutionen eingeschoben (Martène I 4, 12 ordo 12 = ed. I 569); es ist also wesentlich die jetzige Ordnung ausgebildet. Ein fester Bestandteil des Stufengebetes wurde allgemeiner aber nur eine Confiteor-Formel mit Absolution und Oration, während der Ps 42 das ganze spätere MA und noch länger in die Meßordnungen vielfach nicht Einlaß fand. Pius V. hat die gegenwärtige Übung verbindlich vorgeschrieben.

Maßgebend für die Wahl des Ps 42 wurde dessen Vers 4: „Ich will hintreten an den Altar Gottes!" Der übrige Inhalt des Ps, der sich als Gebet eines schwer verfolgten Mannes, den seine Feinde vom Heiligtum fernhalten wollen, darstellt, muß in seiner Verwendung bei der Messe als Flehgebet des Priesters aufgefaßt werden, den die Feinde seines Heiles (Welt usw.) des vollen Ge-

nusses des Heiligtums berauben wollen. Da, wie gesagt, Ps 42 im Stufengebet des MA nicht allgemeine Übung war, lassen ihn bis heute einzelne Orden, z. B. die Dominikaner (vgl. zu ihrer Liturgie W. R. Bonniwell, A history of the Dominican liturgy, New York City 1944. — H. E. Verwilst, Die dominikanische Messe [aus dem Holländ.], Düsseldorf 1948. — G. M. Sölch, Die Liturgie des Dominikanerordens, in Angelicum 17 [1950] 3/42, 129/64), in ihrem Meßritus vermissen, desgleichen die Requiemsmesse, welche die älteren, einfacheren und darum der Trauer mehr entsprechenden Formen beibehalten hat. Am Passionssonntag unterbleibt der Ps aus dem oben (§ 35, 4) angegebenen Grunde.

3. Besteigen des Altars. — Nach dem Sündenbekenntnis schickt sich der Priester an, die Stufen zum Altar nach uraltem Herkommen mit dem rechten Fuße hinanzusteigen. Zuvor gibt er noch seiner Zuversicht, der Entsündigung und göttlichen Hilfe teilhaftig zu werden, in den beiden Versikeln „Deus tu conversus" usw. (Ps 84, 7: „O Gott, du wirst uns wiederum beleben!") und „Ostende nobis" usw. (Ps 84, 8: „Zeige uns, o Herr, dein Erbarmen!") Ausdruck. Im Hinansteigen zum Altar spricht er das Gebet „Aufer a nobis" (in anderer Verwendung schon L 127 und Gel. 15 325), welches gleichfalls um Entsündigung bittet, damit er würdig in das neutestamentliche Allerheiligste (Sancta sanctorum) eingehen könne. Die Vorformeln zur Oration wie diese selbst erweisen sich geschichtlich wie sachlich als Fortführung bzw. Abschluß des Stufengebetes. (Der Ausdruck Sancta sanctorum in dem Aufstieggebete und das folgende Gebet weisen wohl auf die Hauskapelle des Lateranpalastes und seinen Reliquienschatz. Vgl. H. Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Freiburg i. Br. 1908, 23.) Eine Bitte um Sündenvergebung enthält auch das Gebet „Oramus te" (11. Jh.; vgl. Ebner, Quellen 297), das bereits am Altar gesprochen wird. Der Kuß des Altars an dieser Stelle, ursprünglich dem Altar als solchem geltend, ist nun auch ein Zeichen der Verehrung gegen die Heiligen, deren Reliquien der Altar birgt, zugleich ein Akt der Ehrerbietung gegen jene Stätte, auf der alsbald das ntl. Opfer vollzogen wird. Im MA pflegte der Priester auch das Kreuzbild zu küssen. Im Pontifikalamt küßt noch jetzt der Bischof, wie in alter Zeit (OR I n. 51), das Evangelienbuch, was vordem zuweilen auch der einfache Priester tat.

4. Inzensation. — Die Beräucherung des Altars zu Beginn der Messe ist wahrscheinlich hervorgegangen aus der Sitte, die dem Bischof bei seinem Einzug vorangetragenen Rauchfässer am Altare aufzuhängen. Sie wird zuerst erwähnt im OR X n. 14, zeigt sich also mit Beginn des 10. Jh.s, einer Zeit, in der man auch atl. Gegenstücke gern suchte. Als

der Altar noch frei stand, wurde er, wie auch gegenwärtig bei der Altarkonsekration, ringsum von allen Seiten beräuchert, woran jetzt die gegen die Altarleuchter gerichteten, in Wirklichkeit der Rückseite des Altars geltenden Schwingungen (ductus) des Rauchfasses erinnern. Die Inzensation des Altars bei der Altarkonsekration ist sicherlich lustrativ gemeint; innerhalb der Meßfeier indes war sie wohl schon von Anfang an aufzufassen als eine Ehrung des Altars in seiner Eigenschaft als Opferstätte und als Symbol Christi. Zugleich soll der Altar durch den gesegneten Weihrauch eine nochmalige Heiligung vor Beginn der Opferhandlung empfangen.

§ 50. Introitus. — Kyrie. — Gloria. — Kollekte

Literatur: H. Grisar, Das MR im Lichte römischer Stadtgeschichte, Freiburg i. Br. 1925. — J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des MR (Ecclesia orans 19), Freiburg i. Br. 1926. — Th. Klauser, Eine Stationsliste der Metzer Kirche aus dem 8. Jahrhundert, ein Werk Chrodegangs, in EL 44 (1930) 162/193 (S. 162 Anm. 3 reiche Literaturangaben!). — L. Pfleger, Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Straßburg, in Arch. f. Elsäss. KG. 7 (1932) 339/50. — R. Hierzegger, Collecta und Statio, in ZkTh 60 (1936) 511/54.

E. Bishop, Kyrie eleison, in Liturgica Historica, l. c. 116/136. — B. Capelle, Le Kyrie de la Messe et le pape Gelase, in RB 46 (1934) 126/44. — C. Callewaert, Les étapes de l'histoire du Kyrie: S. Gélase, S. Benoît, S. Grégoire, in Rev. d'hist. eccl. 38 (1942) 20/45. — Vgl. auch oben § 11, 1.

Cl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo, in SZ 73 (1907) 43/62. — A. Baumstark, Die Textüberlieferung des Hymnus angelicus, in Hundert Jahre A. Marcus und Webers Verlag 1818—1918, Bonn 1919, 83/87. — J. Brinktrine, Zur Entstehung und Entwicklung des Gloria in excelsis, in RQS 35 (1927) 303/15. — Vgl. F. J. Dölger, Lumen Christi a. a. O.: 4. Der christliche Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν usw., in AC 5 (1936) 11/26, bes. 21.

B. Capelle, Collecta, in RB 42 (1930) 197/204. (Vgl. auch unter Orationen § 11, 2). — Zur Deutung der Orationen vgl. Daniels, Devotio, in JLW 1 (1921) 40/60. — P. Schorlemmer, Die Kollektengebete, Gütersloh 1928. — Th. Michels, Recensita nativitate, in JLW 11 (1931) 139/44.

1. Introitus. — Der Introitus (Eingangsgesang) bestand ehedem aus einem ganzen Ps, dessen einzelne Verse mit dazwischen eingelegter Antiphon im Wechselchor (Antiphonalgesang) von den Sängern während des Einzugs des Zelebranten gesungen wurden. Zum erstenmal ist der Introitus im Gel. (22) erwähnt; seine Einführung schreibt die Tradition

des 6. Jh.s (LP I 230) dem Papste Cölestin I. († 432) zu, so daß sein Vorhandensein in diesem Jh. wohl nicht bezweifelt werden kann. Man begann mit der Antiphon zum Introitus, wenn der Papst das Sekretarium verließ und sich in Prozession durch die Basilika zum Altare begab. Da er auf dem Wege dorthin nach Angabe des OR I (n. 48) dem ihm in der geöffneten Capsa gezeigten Allerheiligsten (sancta) seine Verehrung erwies, ferner am Altare angelangt betete und den Friedenskuß erteilte, war die Möglichkeit gegeben, einen ganzen Ps oder doch einen größeren Teil desselben zu singen. War nach diesen Zeremonien der Ps noch nicht beendet, so gab der Papst ein Zeichen, mit dem Gloria Patri den Gesang zu beschließen. In kleineren Kirchen, die sich dem römischen Ritus anschlossen, mag aus praktischen Rücksichten (kurzer Prozessionsweg; geringe Zahl der Ministri) der Introitus wohl von Anfang an aus der einleitenden Antiphon, einem oder zwei Psalmversen und der Doxologie bestanden haben, nach welcher die Antiphon wiederholt wurde. Vor allem wird die Konventmesse von Einfluß gewesen sein, da sie ja in die Tagzeiten eingeordnet, der Konvent also schon versammelt und so ein Eingangsgesang im Grunde überflüssig war. Im 11. Jh. ist jedenfalls die heutige Entwicklung des Introitus, welche außer der Antiphon nur mehr den ersten Psalmvers mit der Doxologie kennt, erreicht.

Die Antiphon, welche dem darauffolgenden Ps (Introitus regularis) oder einem andern Ps oder biblischen Buche, zuweilen auch freier kirchlicher Komposition (Introitus irregularis) entnommen ist, ist entweder ein Widerhall der kirchlichen Jahresfeier oder gibt, wie bei Votivmessen, den speziellen Opferanlaß an. Als Pss sind häufig solche gewählt, welche in der liturgischen Tradition für bestimmte Festzeiten charakteristisch sind (z. B. Ps 71 für Epiphanie). Die Gründe ihrer Auswahl werden aber nur dann erkannt werden, wenn der ganze Inhalt des einst vollständig oder zum größten Teile gesungenen Ps berücksichtigt wird, nicht bloß der gegenwärtige, meist nur einen allgemein religiösen Gedanken wiedergebende Psalmvers. Die dem Introitus vorgedruckte „Statio", d. h. die Angabe jener Kirche Roms, zu der man sich einst (bis zum avignonesischen Exil) in Prozession zum feierlichen Gottesdienst begab, ist für das liturgische Verständnis des Meßformulars mitunter von größtem Belang (z. B. „Statio" ad S. Paulum" am Sonntag Sexagesima; „Statio ad Ss. Cosmam et Damianum" am Donnerstag und „Statio ad S. Susannam" am Samstag nach dem dritten Fastensonntag; „Statio ad S. Crucem in Jerusalem" am vierten Fastensonntag usw.). — Das Stationswesen stellt keine örtliche Eigentümlichkeit Roms dar; vielmehr ist es schon seit dem 4. und 5. Jh. bis ins MA hinein auch in anderen Kirchen des Ostens und Westens nachweisbar. — Der Introitus stimmt, gleich den übrigen Gesangsteilen des MR, nicht immer mit den offiziellen Texten des Choralbuches überein. Nach der Bestimmung des neuen Graduale Vaticanum soll der Introitus wieder, wie es seinem Charakter als

Eingangsgesang entspricht, gesungen werden, wenn der Priester an den Altar geht. Vordem galt die Vorschrift (Decr. auth. 2424 ad 7), mit ihm erst zu beginnen, wenn der Zelebrant am Altare angelangt ist.

2. Kyrie. — Das Kyrie ist (nach B. Capelle) hervorgegangen aus einer Art der Oratio fidelium, wie sie im Osten und unter östlichem Einfluß auch in Gallien und Oberitalien sich entwickelt hatte: Der Diakon trug darin in knappster Form die einzelnen Anliegen vor; das Volk bekräftigte jede Bitte mit Kyrie eleison. Von diesem litaneiartigen Fürbittgebet ließ Papst Gelasius († 496) eine lateinische Übertragung herstellen und in die römische Meßfeier einfügen, aber nicht mehr an der alten Stelle des „Gebetes der Gläubigen", also zu Beginn der Gläubigenmesse, sondern am Anfang der Katechumenenmesse; nur am Mittwoch und Freitag der Karwoche beließ der Papst es beim älteren Brauch. Die gelasianisch-östliche Form der Litanei wurde vielleicht schon vor oder doch von Gregor d. Gr. († 604) gekürzt (Ep. IX 12: PL 77, 956; vgl. G. Gaßner, in JWL 6 [1926] 218/23); bei ihm ist auch neben dem Kyrie das Christe eleison bezeugt. Im OR XV n. 16 liegt schon die Neunzahl, also die trinitarisch zu deutende (gallikanische) Gestaltung des Kyrie vor (vgl. indes ORi I n. 52; VI n. 24). — Die Bitte um Erbarmen, gerichtet an den dreieinigen Gott, in all den mannigfachen Anliegen des einzelnen und der ganzen Kirche steht passend zu Beginn der Opferfeier, in der sich Gottes Erbarmen allen erschließt.

Das Graduale Vaticanum bringt Kyriegesänge mit verschiedener Überschrift, z. B. „Kyrie fons bonitatis", „Kyrie Deus sempiterne" usw. Diese Überschriften wollen besagen, daß einst das betreffende Kyrie mit dem Tropus „Fons bonitatis" usw., „Deus sempiterne" usw. gesungen wurde. Die Tropen, „Einleitungen, Einschiebsel oder Zusätze zu den liturgischen Gesängen", mit welchen man nicht bloß das Kyrie, sondern auch sämtliche Meßgesänge (vgl. BM 25 [1950] 162) mit Ausnahme des Credo versah, tauchen zuerst im 10. Jh. auf. Tuotilo von St. Gallen († um 915) gilt, wenn auch nicht als Erfinder, so doch als Förderer dieser Art von liturgischer Dichtung, die im 13. Jh. zu verschwinden begann. Am längsten hat sich die Tropisierung des Gloria in den Marienmessen erhalten. Man kann die Tropen in zwei große Klassen scheiden, „solche, die einen liturgischen Gesang durch in Text und Melodie neue Stücke ausdehnen, und solche, die, ohne ihn musikalisch zu erweitern, seine Melismen durch Einfügung von Worten in syllabische Melodik auflösen" (vgl. Wagner, Einführung 278). — Die Tropen waren (vielfach zusammen mit den Meßsequenzen oder Prosen — vgl. § 52, 3) gerne in eigenen Büchlein, den Troparien, gesammelt.

3. Gloria. — Auf das Kyrie folgt an Tagen mit freudigem Charakter das „Gloria in excelsis", wie auch in der Jakobusliturgie auf

die erste Ektenie der Gesang des Trisagion, in der byzantinischen Messe die drei Antiphonenpsalmen, an deren zweiten sich der inhaltlich mit dem Gloria verwandte Hymnus Μονογενής reiht. Jedenfalls war auch für die Einführung des (gleich dem Kyrie) aus dem außermeßliturgischen Bereich stammenden Gloria das Vorbild der orientalischen Messe maßgebend. Die ältesten Texte des Gloria (doxologia maior) erscheinen im Orient im 4. und 5. (Athanasius, † 373, De virginitate: PG 28, 275; AK VII c. 47; Codex Alexandrinus), im Abendland im 7. Jh. (Antiphonar von Bangor). Der jetzt verwendete Text ist schon im 9. Jh. endgültig ausgebildet. Spuren dieses Gesanges, in welchem sich das Beispiel eines urchristlichen „Psalmus idioticus", d. h. eines nach dem Vorbild der von den LXX übersetzten kanonischen Psalmen gedichteten Hymnus, erhalten hat, weisen jedoch auf die älteste christliche Zeit zurück (vgl. das Gebet des hl. Polykarp bei Funk, Opp. Patr. ap. I 298). Das Gloria ist in seinem ersten Teil ein Lobpreis der Trinität (bis „Domine Fili Unigenite", woran sich bis ins 9. Jh. „et Sancte Spiritus" reihte), im zweiten Lobpreis Christi und Gebet zu ihm. Das trinitarische Bekenntnis und das christologische Kerygma der ältesten Fassung des Apostolischen Symbols (s. o. § 9, 3) klingen in dieser Anordnung nach. In seiner orientalischen Heimat fand das Gloria nur im Stundengebet Verwendung; im Westen bürgerte es sich bei der Meßfeier ein, nach der Tradition des 6. Jh.s (LP I 56) zuerst an Weihnachten, dann auch für die Sonntage und Feste der Martyrer (nach LP 263 von Papst Symmachus, † 514, angeordnet). Doch durfte es nur der Bischof anstimmen, der einfache Priester bis ins 12. Jh. hinein lediglich an Ostern und am Tage seiner Weihe. Das Gloria preist in seinem ersten Teile den Vater und den Sohn, sagt ihnen Dank ob der Offenbarung ihrer göttlichen Herrlichkeit. Dann wendet es sich im zweiten Teile ausschließlich an Gott den Sohn, das Lamm Gottes, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, bittet ihn um Gnade und Erbarmen, um Erhörung der Gebete. In den Lobpreis des menschgewordenen Heilandes wird gegen Schluß auch der Heilige Geist miteinbezogen. In markanter Weise tritt demnach zu Beginn der Messe deren Charakter als Opfer des Lobes und Dankes, der Sühne und Bitte im einleitenden Hymnus hervor.

4. Kollekte. — Nach dem liturgischen Gruß „Dominus vobiscum" wird eine kurze Oration, die Kollekte, gesprochen; sie gehört, als Ergänzung oder Abschluß einer „Litanei", wie ja das Kyrie eine ist, genau betrachtet zu dieser. Der Name Collecta (Collectio: Syn. v. Agde 506, c. 30) ist gallikanischer Herkunft (vgl. den gallikanisierten OR V n. 25); er bedeutet wohl soviel wie Abschluß bzw. Zusammenfassung der Ge-

bete durch den Zelebranten (is, qui orationem collecturus est: Cassian † 435, Instit. coenob. II 7; vgl. Micrologus c. 4). Es ist dabei vorausgesetzt, daß nach der Gebetsaufforderung (Oremus) die Gemeinde eine Weile im schweigenden Gebete verharrt. Dieses stille Beten beschließt eben die Kollekte. Im römischen Ritus, wo sie den Namen oratio führt (OR I n. 53; wohl auch oratio prima; vgl. OR V n. 25), erscheint sie um das 5./6. Jh. (L). Noch im 9. Jh. wurde nach Amalarius in Rom, wo man erst im 13. vom alten Brauche abging, nur eine Kollekte gesprochen. Außerhalb Roms aber war es, wie das Gel. zeigt, schon frühzeitig üblich, mehrere Kollekten aneinanderzureihen. Dieser Brauch ist nach allem aus dem auch in anderen Formen (z. B. in der Missa bifaciata, M. trifaciata) sich äußernden Bestreben hervorgegangen, noch weitere liturgische Anlässe oder empfohlene Anliegen zu kommemorieren (vgl. auch Gel. 303 s.); er entspricht überdies der Freude des gallikanischen Ritus an Häufung und Wortfülle der Gebete (vgl. Misc. Mohlberg I 183/8; dazu JThSt N. S. 2 [1951] 143, note 1). Bei der Einführung des römischen Ritus mochte man glauben, an der alten Sitte festhalten zu sollen. Der allgemeine Inhalt der Kollekten gestattet es dem einzelnen, neben den gemeinsamen Anliegen der Kirche auch seine persönlichen im Gebet der Kirche ausgedrückt zu finden und von diesem eine höhere Sicherheit der Erhörung zu erhoffen. — Im MA schlossen sich an die Kollekte bei manchen festlichen Gottesdiensten und Anlässen (z. B. der Papst- und Kaiserkrönung) die sog. Laudes an, feierliche litaneiartige Akklamationen (M ORi IX n. 3. 6; XI n. 19. 47; XII n. 2; XIV n. 16. 45 usw.). Diese aus dem Osten bezogenen Formeln erfuhren ihre charakteristische Ausprägung in der gallikanischen Kirche (Laudes Gallicanae).

§ 51. Die Schriftlesung im allgemeinen. — Die Epistel

Literatur: Außer den zu § 4 genannten Werken vgl.: E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847. — St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg i. Br. 1907. — H. Grisar, Die Stationen und ihre Perikopen im römischen Missale, in Misc. Ehrle II (Studi e Testi 38), Rom 1924, 101/40. — A. Dold, Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, in JLW 6 (1926) 16/53. — A. Vogel, Der Einfluß von Heiligenfesten auf die Perikopenauswahl an den Sonntagen nach Pfingsten, in ZkTh 69 (1947) 100/18. — G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung I: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung (Veröff. der evang. Gesellschaft f. Liturgieforschung 1), Göttingen 1947. — A. Chavasse, Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe, in RB 62 (1952) 3/94.

1. Schriftlesung bei der heiligen Messe. — Mit der Schriftlesung beginnt jener älteste Teil der Katechumenenmesse, welchen die Kirche unmittelbar aus dem Brauche der Synagoge herübergenommen hat. Vielleicht seit dem 6. Jh. kennt die römische Messe nur mehr zwei Lesungen bei der Messe, Epistel und Evangelium. Vordem aber waren es, nach gewissen Anzeichen zu schließen (Zahl der Zwischengesänge), deren wenigstens drei, wie gegenwärtig an den Quatembermittwochen und an einigen Tagen der Fastenzeit.

In der mozarabischen und ambrosianischen Liturgie werden noch jetzt drei Lesungen, eine Lektion aus dem AT, eine aus den Apostelbriefen und das Evangelium, genommen. Das gleiche ist der Fall in der armenischen Liturgie (Brightman 425/26). Die AK (VIII c. 5) erwähnen fünf Lesungen, je eine aus dem Gesetz, den Propheten, den apostolischen Briefen, der Apostelgeschichte und den Evangelien. Die syrische (jakobitische) Messe (Brightman 77/80) enthält außer dem Evangelium je eine Lesung aus dem Gesetz, aus den Weisheitsbüchern, den Propheten, der Apostelgeschichte oder den Katholischen Briefen und den Paulusbriefen; die koptische (Brightman 152/54) je eine Lesung aus den paulinischen und Katholischen Briefen und der Apostelgeschichte, ebenso die abessinische Liturgie. Die Nestorianer (Brightman 256/58) lesen vor dem Evangelium je eine Lektion aus dem AT, der Apostelgeschichte und den Briefen. Auch die Liturgie von Konstantinopel hatte einst (Chrysost., Hom. 29 in Act.: PG 60, 218) drei Lektionen, jetzt wie die römische deren nur mehr zwei.

Ursprünglich wurden die in der Liturgie verwendeten Bücher der Hl. Schrift fortlaufend gelesen (Lectio continua; vgl. Justin, Apol. I 67); die Lesedauer bestimmte der Bischof. Wie aber seit dem 3. Jh. sich überhaupt das Bestreben zeigt, den liturgischen Stoff zu fixieren, so zwangen die jährlich wiederkehrenden Hochfeste (Ostern, Pfingsten; später Epiphanie und Weihnachten) dazu, dies auch durch entsprechende Auswahl für die Lesungen dieser Tage, also für einen Ausschnitt des liturgischen Jahres, zu tun. Aus Augustin läßt sich eine Perikopenreihe für die Festtage in Nordafrika gewinnen (Rötzer 103 ff.). Ähnliches gilt für Teile der gallischen Kirche um 450 und in der Zeit Leos d. Gr. († 461) für Rom. Lange vor 700 war in Rom das Perikopensystem in seinen Hauptzügen durchgebildet und damit die Lectio continua beseitigt. Nur in einzelnen Spuren ist sie noch feststellbar (vgl. § 53, 1).

Die Auswahl der Perikopen (bes. der Evangelien) war, wie angedeutet, bei den großen Festen durch den Festgedanken bestimmt. Von diesen Festen aus füllte man die dazwischen liegenden Lücken nach rückwärts und vorwärts aus. Die Handschriften des ältesten uns erhaltenen Evangelien-Perikopentyps um 675 zeigen demgemäß für die Zeit vor und nach Ostern und Weihnachten im wesentlichen unsere jetzige Gestalt, weitgehend auch schon für die Auswahl der im

Leitgedanken schwer bestimmbaren Sonntage nach Pfingsten. Übrigens ist bei der Auswahl der Sonntagsevangelien allem Anscheine nach mehrfach die Nähe eines Heiligenfestes (Petrus und Paulus; Laurentius, Cosmas und Damianus) maßgebend gewesen, wie man ja auch im frühen MA vom 7. Sonntag nach Pfingsten ab die Zählung n a c h Heiligenfesten vornahm (vgl. § 39, 4d). Für die E p i s t e l ist, wenigstens vom 6. Sonntag n. Pf. ab, das Ordnungsprinzip ersichtlich: Es werden in der Reihenfolge des ntl. Kanons Abschnitte aus den Paulinen (Rom bis Kol) gelesen. — Im ganzen zeigt unsere heutige Perikopenordnung, wie sie von Pius V. gegenüber der ja immer noch genug Abweichungen bietenden Ordnung des MA geschaffen wurde, den fränkisch-römischen Mischcharakter unserer Liturgie.

Die innere Angemessenheit für die Verbindung von Meßopfer und Schriftlesung liegt darin, daß derselbe Christus, der als der eigentliche Liturge sich durch die Hand des Priesters seinem Vater darbringt, im Schriftwort zu seinem „heiligen Volk" als Lehrer sprechen will, um es für das Mysterium fidei vorzubereiten, den besonderen Sinn der Festfeier zu offenbaren und — dies gilt für die Katechumenen — überhaupt ins Glaubensleben einzuführen.

2. E p i s t e l. — Schon nach dem OR I (n. 56) war es Aufgabe des Subdiakons, die erste Lektion, welche man nach der überwiegenden Verwendung der Apostelbriefe zunächst kurzerhand Apostolus, später (12. Jh.) B r i e f (= e p i s t o l a) nannte, zu lesen. In früherer Zeit, wie noch jetzt in der „Missa cantata" (Rit. cel. VI n. 8), fiel diese Aufgabe dem Lektor zu. Die Epistel wurde einst auf dem Ambo gelesen, wobei sich der Vorleser gegen das Volk wendete. Nunmehr liest man die Epistel an der „rechten" Seite des Altars, gegen letzteren gewendet. Diese geschichtlich leicht verständliche, aber bei einer für das Volk bestimmten Vorlesung anormale Stellung erklärt man mit matl. symbolischen Erwägungen, welche im Subdiakon Johannes den Täufer erblickten, der durch seine Bußpredigt auf Christus, symbolisiert durch den Altar, hinwies, was die Wendung gegen den Altar andeutet (Dur. l. 4, c. 15, n. 5). Die Lesung der Epistel (vgl. ebenso das letzte Ev.) wird beschlossen durch die schon im 2. Jh. als Dankformel gebrauchte Akklamation „Deo gratias", womit die Gemeinde Gott für die in der Lesung vernommenen Heilswahrheiten Dank sagt.

§ 52. Die Gesänge zwischen den Lesungen

1. G r a d u a l e. — Für die Benützung von Pss-gesang zwischen den Lesungen gab es kein synagogales Vorbild. Wiewohl der davidische

Psalter oder doch einzelne Pss sicher schon in altchristlicher Zeit bei gottesdienstlichen Versammlungen gebetsweise verwendet wurden (vgl. Hippolyt v. Rom, Trad. ap., ed. Dix 51 f.; vielleicht auch Tertullian, De orat. c. 27 u. De anima c. 9; Athanasius, De fuga c. 24: PG 25, 676), so kommt die umfänglichere Einführung des Psalters als liturgisches Gebets- bzw. Liederbuch doch erst mit der Zurückdrängung der altchristlichen Hymnodik in Gang (vgl. § 8 Einl.). Die Einschaltung davidischer Pss zwischen die Lesungen ist erstmals im 4. Jh. bezeugt (AK II 57, 6). Anfänglich wurde ein ganzer Ps in responsorialer Weise (daher die ursprüngliche Bezeichnung Ps responsorius) vorgetragen. Gegenwärtig hat sich nur der Refrain (= Responsum = ℟) und ein einziger Vers (= ℣) des Ps erhalten. Die Kürzung erfolgte etwa in der Zeit von 450 bis 550 (vgl. Wagner, Einführung 84), veranlaßt durch die Ausbildung des melismatischen Gesanges, welcher den Vortrag eines ganzen Ps zu ausgedehnt gestaltet hätte. Weil das Graduale responsorialer Gesang, demnach Sologesang war, blieb seine Ausführung in Rom bis ins 12. Jh. einem einzigen Sänger übertragen; auch das neue Graduale Vaticanum gestattet, den historischen Charakter dieses Gesanges berücksichtigend, nicht bloß den Vers im Solo vorzutragen, sondern auch das Anfangsstück, den alten Refrain, nach dem Vers zu wiederholen.

Die älteste Bezeichnung des Graduale war, neben der ursprünglichen „Ps responsorius", Responsorium bzw. Responsum (ORi I n. 57; VI n. 28; XV n. 22). Schon im 9. Jh. (Hrabanus Maurus, De instit. cler. l. 1, c. 33) bürgert sich dafür der Name „Graduale", „Gradale" ein, weil es auf den Stufen (gradus) des Ambo gesungen wurde. Das Graduale Vaticanum sucht die ältere Bezeichnung wieder zu beleben und nennt den Gesang „Responsorium quod dicitur Graduale". — Das Graduale dürfte seine Entstehung dem Bedürfnis verdanken, die durch die Lesung ausgelösten religiösen Gefühle und Empfindungen mit den Worten des Psalmisten auszusprechen. Man könnte auch sagen, das Graduale sei ein Meditieren oder Beten über das vorangegangene Gotteswort. Die von den matl. Symbolikern vertretene Auffassung des Graduale als Bußklage erklärt sich aus jener Anschauung, die in der Epistel symbolisch die Bußpredigt Johannes' des Täufers dargestellt fand. Die Texte der Gradualien bieten hierfür keine Berechtigung.

2. A l l e l u j a. — Wie nach der ersten der beiden Lesungen vor dem Evangelium, so wurde auch nach der zweiten ein Ps gesungen, und zwar, wie auch sonst die Pss in der älteren Entwicklung, mit dem Alleluja als Responsum. Dieser zweite Ps wurde, wie dies bei der Psalmodie der responsorialen Gesänge überhaupt der Fall war, all-

mählich in den Hintergrund gedrängt und schließlich, bis auf einen Ps-Vers, durch das gleichfalls responsorisch vorgetragene Alleluja ersetzt (RAC I 295). Nach Wegfall der zweiten Lesung behielt man das liebgewonnene Alleluja bei, das sich jetzt unmittelbar an das Graduale anschloß. Zunächst fand das Alleluja unter Papst Damasus († 384) in der Messe des Ostertages, im 5. Jh. in der österlichen Zeit überhaupt Aufnahme, durch Papst Gregor d. Gr. kam es in alle Messen, mit Ausnahme jener an Tagen mit Bußcharakter (Ep. IX 12). Die Allelujaverse, in welchen während des MA die größte Verschiedenheit herrschte, wurden wahrscheinlich durch den gleichen Papst eingeführt (vgl. Wagner, Einführung 93); ihre Aufgabe war wohl, das musikalische Gedächtnis in der Festhaltung der lang ausgesponnenen Alleluja-Melodien zu unterstützen. Der Vortrag des Alleluja ist noch jetzt responsorial gehalten, indem das Alleluja zweimal, das letzte Mal nach dem Vers, wiederholt wird (A. Eizenhöfer, Der Alleluja-Gesang vor dem Evangelium, in EL 45 [1931] 374/82). Erst dem MA entstammt der sog. große Allelujagesang während der österlichen Zeit (mit Ausnahme der Osterwoche). An Stelle des Graduale werden hier zwei Alleluja mit dem Vers gesungen. Dann folgt, fast ausnahmslos in einer andern Tonart, ein weiteres Alleluja mit daran sich reihendem Vers, nach welchem es noch einmal wiederholt wird. — Der Allelujagesang in der Messe dient zum Ausdruck der innern Gottesfreude. Der Grund dieser Freude kann meist dem angefügten Allelujavers entnommen, oder besser (Pseudo-Alkuin, De div. off. 2, c. 35) in dem folgenden Evangelium, der frohen Botschaft des Heiles, zu welchem die frohbewegten Alleluja-Melodien überleiten, gesucht werden.

3. Sequenz. — Aus dem Allelujagesang heraus entwickelte sich auch die Sequenz, als deren Erfinder, aber wohl zu Unrecht, früher meist Notker Balbulus von St. Gallen († 912) galt; richtig ist, daß St. Gallen eine besondere Pflegestätte der Sequenz war. Wie der Allelujavers, so diente auch die Sequenz zur leichteren Festhaltung des langen Allelujajubilus (sequentia, vgl. OR V n. 31). Im Unterschied jedoch von den Allelujaversen, welche die einzelnen Notengruppen des Allelujajubilus meist unangetastet ließen, löste sie die klassische, Notkersche Sequenz in ihre einzelnen Noten auf und versah jede derselben mit einer Silbe des unterlegten Textes (syllabischer Gesang). Die Einheit der Notengruppen wurde dadurch gewahrt, daß jeder derselben ein Vers der Sequenz entsprach. Kamen Wiederholungen solcher Gruppen vor, so entstanden parallele Verse von gleicher Silbenzahl wie in der noch jetzt gebräuchlichen, von Wipo († nach 1048), dem Hofkaplan Konrads II., gedichteten Ostersequenz „Victimae paschali". Fehlten

Wiederholungen der melodischen Gruppen, so ermangelte auch der unterlegte Text jeglicher Symmetrie, so daß er sich kaum von gewöhnlicher Prosa (daher auch die Bezeichnung Prosa für Sequenz) unterschied. Später näherte sich die Sequenz immer mehr der herkömmlichen Form des Hymnus; den Höhepunkt dieser Entwicklung stellen die Sequenzen des Adam von St. Viktor († 1192) dar. Wegen der syllabischen, dem Volksliede sich nähernden Behandlung der Melodie erfreuten sich die Sequenzen großer Beliebtheit; nur in Italien verhielt man sich ihnen gegenüber im allgemeinen ablehnend, während in den übrigen Ländern die Missalien seit dem 13. Jh. Sequenzen in überaus großer Zahl aufzuweisen pflegen.

Außer der einer Übergangsperiode zuzuteilenden Ostersequenz „Victimae paschali", die ursprünglich nur bei der Auferstehungsfeier gesungen wurde und ihren Zusammenhang mit der dramatischen Visitatio sepulchri der Osterspiele verrät, enthält das MR seit Pius V. nur noch vier, der hoch- und spät-matl. Zeit angehörende Sequenzen: die Sequenz „Veni, Sancte Spiritus" an Pfingsten, verfaßt von Stephan Langton, Erzbischof von Canterbury († 1228; vgl. RB 30 [1913] 121), das „Lauda Sion" am Fronleichnamstag, von Thomas von Aquin († 1274) nach dem Vorbild der Sequenz des Adam von St. Viktor „Laudes crucis attollamus" gedichtet, und das in den Kreisen des Franziskanerordens Ende des 13. oder Anfang des 14. Jh.s entstandene „Stabat Mater" an den beiden Festen der Sieben Schmerzen Mariä. Diese Sequenz, die einst fast allgemein dem Franziskaner Jacopone da Todi († um 1306) zugeschrieben wurde, geht möglicherweise auf den hl. Bonaventura zurück (vgl. Clemens Blume, in SZ 89 [1915] 592/98). In Requiemsmessen steht die Sequenz (Prosa) „Dies irae", welche nach der Ansicht des Hymnologen Blume (vgl. Cäcilienvereinsorgan 49 [1914] 55/64) als eine Paraphrase des im Totenoffizium verwendeten Responsorium „Libera" entstand. Auch diese Sequenz entstammt franziskanischen Kreisen; früher nannte man Thomas von Celano († 1255), den Biographen des hl. Franziskus, als mutmaßlichen Verfasser. (Literatur bei A. Manser, in LThK IX 482/85.) — Außer den Sequenzen des MR gibt es noch solche partikulären Gebrauches in den Proprien der alten Orden und einzelner Diözesen (Frankreich). — Wie schon erwähnt wurde (§ 50, 2), finden sich im MA die Sequenzen gerne im Troparium.

4. Traktus. — In der Zeit von Septuagesima bis Ostern, ferner an den Quatembersamstagen sowie in den Requiemsmessen fällt das Alleluja nach dem Graduale aus, und an seine Stelle tritt der Traktus. Vom Graduale unterschied sich der Traktus dadurch, daß der seinen Inhalt bildende Ps ohne Refrain (responsum) gesungen wurde (Amalar., De eccl. off. 3, c. 12), woher auch der Name des Traktus (= in einem Zuge [tractim] gesungen) nach der älteren Ansicht stammen soll. In neuerer Zeit (Wagner, Einführung 99) hat man richtiger das Wort

tractus mit dem griechischen εἱρμός zusammengehalten, einer typischen Melodie, „welcher nach bestimmten und in der Gesangsschule gelehrten Gesetzen die mannigfachen Teile eines längeren Hymnus angepaßt wurden". Eine Stütze findet diese Ansicht darin, daß auch die Traktusgesänge mit Vorliebe die gleichen Melodien benützen. Wahrscheinlich ist der Traktus hervorgegangen aus dem vor Einführung des Alleluja nach der zweiten Lesung gesungenen Psalm.

§ 53. Evangelium. — Pronaus. — Credo

Literatur: Jac. Kraft, De pronau etc., Treviris 1848. — V. Thalhofer, Vom Pronaus, speciell von den an die Pfarrpredigt sich anschließenden Gebeten und Verkündigungen, in ThprQS 38 (1885) 25/42. — A. Gastoué, Les prières du prône à Paris au XIVe siècle, in Quest. lit. et. par. 12 (1927) 240/9 (vgl. JLW 7 [1927] 302). — A. Schönfelder, Die „Verkündigung" im mittelalterlichen Gottesdienste, in LZ 1 (1929) 58/62.

N. Paulus, Geschichte des Ablasses im MA, Paderborn I 1922, 108/13. — J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, a. a. O. 279 ff., 285 ff., 290. — B. Capelle, L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la Messe, in RechTham 1 (1929) 7/20. — Ders., Alcuin et l'histoire du symbole de la Messe, in RechTham 6 (1934) 249/60. — Ders., L'introduction du symbole à la Messe, in Mélanges J. de Ghellinck (Mus. Lessianum — Sect. hist. № 14), Gembloux 1951 II 1003/27.

1. Evangelium. — Mit der Verlesung des Evangeliums erreicht der didaktische Teil der Katechumenenmesse seinen Höhepunkt. Die Verlesung des Evangeliums, schon bei Justin (Apol. I c. 67) erwähnt, anfänglich Sache des Lektors (Cyprian, Ep. 38, 2), erscheint schon im 4. Jh. als Aufgabe des Diakons, der es von dem an der Nordseite der Basilika befindlichen Ambo aus vorzutragen pflegte. Ursprünglich herrschte allgemein der Grundsatz, die Evangelienlesung solle zu den Männern hin geschehen; diese befanden sich aber an der Südseite. Doch kam diese Südwendung immer mehr ab (vgl. OR V n. 35; PL 78, 972 nota; Micrologus c. 9), im 13. Jh. ist sie nur noch vereinzelt anzutreffen. Unter dem Einfluß der Privatmesse, in welcher der Priester seit je den Evangelienabschnitt an der Nordseite des Altars las, setzte sich die Nordrichtung der Evangelienverlesung entgegen dem alten Prinzip durch. Nachträglich suchte man die neue Sitte zu begründen: Der Norden ist nach biblischer Anschauung die Region, von wo Erstarrung (Sir 43, 22), Unglück und Verwüstung (Is 14, 31; Jer 4, 6; vgl. Dur. l. 4, c. 24, n. 21) kommen, die der belebenden Verkündigung der Heilsbotschaft weichen sollen. Vor Verkündigung des Evangeliums bittet der

Diakon schon nach OR I (n. 59) um den Segen und empfängt ihn unter der auch jetzt noch gebräuchlichen Formel: „Dominus sit in corde tuo" etc. Vereinzelt schon im 11. Jh. (Ebner, Quellen 300), allgemein erst seit dem 14. (M OR XIV n. 53), spricht der Diakon vor dem Segen das jetzt gebräuchliche Gebet „Munda cor". — Wenn er sich zur Verkündigung des Evangeliums begibt, wird Weihrauch vor ihm hergetragen; Akolythen tragen zwei Lichter. Dieses in der Papstmesse des 7. Jh.s schon vorausgesetzte Ritual, also die Anfänge einer (später weiter ausgebauten) Prozession (OR I n. 59 ss.; OR XV n. 23), erklärt sich geschichtlich aus der Übertragung des für die höchste Beamtenschaft geltenden römisch-byzantinischen Zeremoniells auf Bischöfe und andere Kleriker. Im MA erfuhr der Brauch eine symbolische Ausdeutung (Dur. l. 4, c. 24, n. 12. 14). Die Einleitungsworte „Sequentia sancti Evangelii" etc. (OR V n. 35) erinnern an die alte fortlaufende Lesung der Schrift vor Einführung der Perikopen; die Bekreuzung des Evangelienbuches kennzeichnet den Inhalt desselben als die Lehre des Gekreuzigten; die Selbstbekreuzung (OR V n. 35) soll dessen Gnade zur fruchtbaren Anhörung des Evangeliums erwirken. Im „Gloria tibi, Domine" (Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 18) sagen die Gläubigen Dank für die Gnade der christlichen Offenbarung, ebenso im „Laus tibi, Christe" nach der Lesung, wofür im MA auch „Deo gratias" oder „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn" gesprochen wurde. Während man bei den übrigen Lesungen saß, pflegte man schon im christlichen Altertum die Lesung des Evangeliums zum Zeichen der Ehrerbietung stehend anzuhören (AK II c. 57). Zeichen der Verehrung gegen Gottes Wort ist auch die erst im 11. Jh. (Johann. Abric. † 1079, De eccl. off.: PL 147, 35) erwähnte Beräucherung des Evangelienbuches und der Kuß desselben am Schlusse der Lesung. Nach derselben wird der Priester als Repräsentant Christi (Dur. l. 4, c. 24, n. 34) inzensiert.

2. Pronaus. — Wie schon bei den Juden im Anschluß an die Sabbatlesungen erläuternde Vorträge gehalten wurden, so auch seit ältester Zeit (Just., Apol. I c. 67) im christlichen Gottesdienst (AK II 57; VIII 5. Peregrinatio c. 43). Dabei blieb die Predigt in altchristlicher Zeit dem Bischof vorbehalten. Noch jetzt besteht die Vorschrift (Caer. Ep. 1, c. 22, n. 4), die Predigt regelmäßig innerhalb der Messe zu halten. — Die Predigt zusammen mit einigen sich anschließenden Begleitriten nennt man herkömmlich Pronaus (von prône — praeconium). Unmittelbar auf die Predigt folgen nach Anweisung vieler Ritualien die „Verkündigungen" (von Gottesdienst-, Fasten- und Quatemberordnung, Ordinations- und Ehevorhaben, Verstorbenen-

gedenken). Ihre Anfänge reichen ins christliche Altertum zurück (Augustinus, s. Rötzer 112 f; Leo d. Gr.). In Verbindung mit der Weihwasserausteilung schätzte man sie im MA notfalls sogar als Meßfeierersatz. — Der nächste Ritus, ein Sündenbekenntnis (mit Absolutionsformel), ist aus der kirchlichen Bußpraxis herausgewachsen, das dabei verwendete Gebet selbst aus den sog. Apologien. Der Brauch im ganzen ist im 10. Jh. schon nachweisbar (Deutschland), erfährt im 11. Jh. weitgehende Förderung und findet sich im 12. Jh. schon in Rom (M OR XI n. 20. 40; Ordo Bernardi, ed. Fischer 82). M OR XIV (n. 53) gibt eine genaue Beschreibung des Ritus (vgl. jetzt noch Caer. ep. 1, c. 22, n. 4 u. PR III). Schon seit dem MA sind häufig Ablaßbewilligungen mit ihm verbunden. In der „Offenen Schuld" lebt der Brauch bis heute fort. — Auf die „Offene Schuld" folgt das „Allgemeine Gebet", in welchem — wohl auf dem Umweg über ein gallikanisches Fürbittgebet in Litaneiform (s. u. § 54, 1) — sich eine ins Volkstümliche gewendete Erinnerung an die Oratio fidelium erhalten hat (in Frankreich heute noch die Prières de prône). Das in Deutschland übliche Allgemeine Gebet erhielt seine Fassung vom hl. Petrus Canisius. — Die durch demütiges Sündenbekenntnis und allgemeine Fürbitte erweckte religiöse Stimmung erhält einen positiven Ausklang durch die Erweckung der 3 göttlichen Tugenden. Benedikt XIV. schrieb diesen jüngsten religiösen Akt des Pronaus in der Weise vor, daß er bestimmte, es möge von den Seelsorgern post Missam Festo die celebratam gemeinsam mit dem Volke diese Erweckung vorgenommen werden (Enzykl. Etsi minime, 7. Febr. 1742. CIC Fontes I n. 324 § 18, p. 720). Herkömmlich geschieht dies schon nach der Predigt.

3. Credo. — An das Evangelium schließt sich an gewissen Tagen das Glaubensbekenntnis in jener Form, welche nach der seit dem 6. Jh. allgemeinen Auffassung das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 angeblich dem älteren nizänischen Symbolum gegeben hat (Nizäno-konstantinopolitanisches Symbol). Tatsächlich findet sich dieses Glaubensbekenntnis fast vollständig schon in dem 373 entstandenen „Ancoratus" des hl. Epiphanius (PG 43, 232), in einfacherer Form um 350 bei Cyrill von Jerusalem († 386), der es seinem ursprünglichen Zwecke gemäß (Taufsymbol von Jerusalem!) in Taufkatechesen erklärte. In die byzantinische Messe fand es durch den Patriarchen Timotheus von Konstantinopel (511—517) Eingang. Im Abendland ist es zuerst in Spanien nachzuweisen, wo es von der Synode von Toledo 589 (c. 2, Bruns I 213) nach dem Beispiel des Ostens angeordnet wurde (zum Texte der mozarabischen Fassung vgl. die Synode von

Toledo 653 n. I: ed. Bruns I 271) — ihm folgte übrigens bald Irland (Stowe-M, ed. Warner II, p. 8) —; ähnlich wie in Spanien vor allem die Abwehr gegen den Arianismus die Einführung des Credo veranlaßte, so im karolingischen Frankenreich Ende des 8. Jh.s. die Abwehr gegen den Adoptianismus (Synoden von Friaul 796 und Aachen 798). Die im Zusammenhang damit entwickelte Fassung des Credo (wohl von Paulinus von Aquileja, † 802) blieb mit dem Brauch selbst auch dann, als der gallikanische dem römischen Ritus weichen mußte. Ja sie fand in Rom den Weg in die Meßliturgie, als man dort auf Betreiben Kaiser Heinrichs II. 1014 das Credo dem Ritus eingliederte (S. Berno v. Reichenau, † 1048, PL 142, 1060 s.).

In den östlichen Liturgien ist das Credo fast ausschließlich mit dem zu Beginn der Gläubigenmesse erteilten Friedenskusse verbunden; in der spanischen (mozarabischen) Messe, wie zeitweise unter Justin II. (565—578) auch in der byzantinischen, hat es seine Stelle vor dem Pater noster, um so den Glauben zu bekennen und sich mit ihm (zusammen mit dem Pater noster) auf die Kommunion vorzubereiten (vgl. J. A. Jungmann, in GwL 154 ff.), in der römischen indes, gemäß dem Vorbild der irischen bzw. fränkischen Liturgie, nach dem Evangelium, dessen Inhalt sich so die Gläubigen durch ein feierliches Bekenntnis des Glaubens aneignen sollen. Während die orientalischen Liturgien das Symbolum in allen Messen haben, wird es nach römischem Ritus nur an jenen Tagen und Festen gesungen, welche eine besondere Beziehung zu einzelnen Geheimnissen oder zur Verkündigung des Glaubens haben, demnach an den Sonntagen, an den Festtagen des Herrn und der Gottesmutter, der Engel, Apostel und der Kirchenlehrer, am Feste der hl. Maria Magdalena, weil sie zuerst die Auferstehung verkündete, „apostola apostolorum" geworden ist. Zuweilen singt man das Symbolum auch zur Erhöhung der Feierlichkeit, wie an Kirchweih- und Patroziniumsfesten und bei feierlichen Votivmessen.

§ 54. Die Opferung

Literatur: (Gebet der Gläubigen:) P. Alfonso, „Oratio fidelium". Origine e sviluppo eucologico della Prece dei fedeli, Finalpia 1928. — A. Dold, Die Zürcher und Peterlinger Meßbuchfragmente (TA I Abt 25), Beuron 1934, XXX/XXXIII. — V. L. Kennedy, The Saints of the Canon, a. a. O. 10/38. — (Offertorialgesang:) J. Brinktrine, De origine Offertorii

in Missa Romana, in El 40 (1926) 15/20. — J. Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemsmesse und der „Seelendurchgang", in Katholik 93 (1913 I) 248/55. — J. Lippl, Das Offertorium der Totenmesse, in Theol.-prakt. Monatsschr. 25 (1913) 597/604. — F. Cabrol, L'Offertoire de la Messe des Morts, in Rev. Grég. 6 (1921) 165/70 205/07. — R. Podevijn, Het Offertorium der Doodenmis, in Tijds. v. Lit. 2 (1920) 338/49, 3 (1921) 249/52. — G. Beran, L'offertorio „Domine Jesu Christe" della Messa per i defunti, in El 50 (1936) 140/7. — B. M. Serpilli, L'offertorio della Messa dei defunti, Rom 1946. — (Opfergaben:) Fr. de Berlendis, De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus, Venedig 1743 (es gingen zwei ital. Ausgaben voraus). — L. Jannsens, Les offrandes, in RB 6 (1889) 534/41, 7 (1890) 6/12. — O. Link, Meßstipendien, Regensburg 1901 (im wesentlichen ein Auszug aus de Berlendis). — G. Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des matl. Oblationenwesens, Wörishofen 1913. — Ders., in GA I 151 ff. 213 ff. 306 ff. 318 ff. — C. J. Merk, Das Meßstipendium, Stuttgart 1929. — F. J. Dölger, Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen. Zur Geschichte des Hostienstempels, in AC 1 (1929) 1/76. — A. Michel, Humbert und Kerullarios, II. Tl. Paderborn 1930, 113 ff. (zur Azymenfrage). — Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike a. a. O. 34 ff. — Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, a. a. O. 121 Anm. 161. — Th. Klauser, Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaëta, in Corolla L. Curtius (1937) 168/76. — Ders., Die Liturgie der Heiligsprechung, in Heilige Überlieferung (Festschr. Ild. Herwegen 1938) 215 ff. — C. Callewaert, De offerenda et oblatione in Missa, in Periodica 33 (1944) 61/94. — Azyma, in RAC I 1056/62 (O. Michel). — (Opferriten): St. Hilpisch, Der Opfergang in den Benediktinerklöstern des MA, in STMOSB 59 (1941/42) 86/96. — (Offertorialgebet:) K. J. Merk, Die meßliturgische Totenehrung, 1. Tl, Stuttgart 1926, 39 ff. — (Sekret:) L. Verwilst, De secreta, in Tijds. v. Lit 11 (1930) 257/66. — J. Brinktrine, Zur Deutung des Wortes Secreta, in El 44 (1930) 291/95. — J. A. Jungmann, Praefatio und Stiller Kanon, in GwL 53/119, bes. 93 ff. — Ders., Der Kanon unter der Einwirkung der Eucharistielehre des frühen MA, ebd. 120/36, bes. 124 ff.

1. Gebet der Gläubigen. — Nach dem Evangelium (oder Credo) endet die Katechumenenmesse. Als in alter Zeit die Katechumenen entlassen und die Gläubigen unter sich waren, begann das Gebet für alle Anliegen der Kirche, das „Gebet der Gläubigen" (Oratio fidelium), welches als Ektenie (Litanei) des Diakons noch gegenwärtig im byzantinischen Ritus fortlebt, aus der römischen Liturgie aber, in der es uns an sich schon um 100 greifbar wird (1 Clem cc. 59—61), an dieser Stelle von Papst Gelasius († 496) beseitigt und zu Beginn der Katechumenenmesse eingefügt wurde (s. o. § 50, 2). Während es im 8. Jh. zum wenigsten noch am Mittwoch der Karwoche gebetet wurde (OR XXVIII = M OR I n. 28), ist es heute nur mehr am Kar-

freitag vorhanden. Jetzt kann lediglich in dem liturgischen Gruße zu Beginn der Opferung und dem sich daran reihenden Oremus, auf welches keinerlei Gebet unmittelbar folgt, ein dürftiger Rest des „Gebetes der Gläubigen" erblickt werden. Bezeichnenderweise lassen OR I n. 63 (in fast allen Hss) und OR VI n. 32 dieses Oremus, als beziehungslos geworden, weg.

In Gallien war das „Gebet der Gläubigen" noch in der ersten Hälfte des 6. Jh.s in seiner alten, mit den römischen Karfreitagsgebeten übereinstimmenden Form in Gebrauch. Nach seinem Verschwinden trat unter dem Einfluß der byzantinischen Messe eine Litanei ähnlichen Inhalts an verschiedenen Stellen der Vormesse (im Stowe-Missale z. B. zwischen Epistel und Evangelium) auf. Als die altgallische Liturgie der römischen Reform weichen mußte, erhielt sich diese Litanei vereinzelt noch in den litaneiartigen allgemeinen Fürbitten vor der Predigt (Regino v. Prüm, De eccl. discipl. I 290: PL 132, 224) und nach ihr (Honorius Augustodunensis: PL 172, 819; s. o. § 53, 2).

2. Opfermaterie. — Materie des heiligen Opfers ist Weizenbrot und Wein, letzterer nach altkirchlichem, aus dem antiken Alltag übernommenen Brauche (Just., Apol. I c. 67; Cypr., Ep. 63, 9 s. ad Caecilium) mit etwas Wasser gemischt. Seit dem 8. Jh. bediente man sich im Abendlande in getreuer Nachahmung der Vorgänge beim letzten Abendmahl, im Gegensatz zur griechischen Sitte, des ungesäuerten Brotes. Die Opferbrote hat man sich anfänglich als flache, meist runde, kranzartige Kuchen feinerer Art vorzustellen, wie man sie für den täglichen Gebrauch buk (panis usitatus; vgl. Paulus Diac., Vita Greg. M. c. 23; Joh. Diac., Vita Greg. M. II 41; Greg. M., Dial. IV 55; dazu AC 1 [1929] 33/8) und die dann für die Kommunion der Gläubigen eigens in die entsprechende Zahl kleinerer Stücke gebrochen werden mußten. Seit dem 9. Jh. jedoch, allgemein seit dem 12. Jh., bediente man sich für die Kommunion des Volkes besonders hergestellter kleinerer Brote (Hostien, Partikel, Oblaten); die für den Priester bestimmte Hostie, weil nicht mehr für die Kommunion des Volkes benötigt, erhielt gleichzeitig dementsprechend kleineren Umfang. Das Bild des Erlösers auf den Hostien anzubringen, war schon im 12. Jh. üblich. Die Herstellung der Opferbrote geschah, namentlich in Klöstern, während des MA mit großer Feierlichkeit, unter Psalmengesang, von Priestern und Diakonen, die mit dem Humerale und der Albe bekleidet waren. — Brot und Wein, die edelsten Nahrungsmittel, versinnbilden die vollkommenste Selbsthingabe. Sie sind Symbol Christi, der sich selbst das Brot nennt, das vom Himmel herabgestiegen (Jo 6, 51), den wahren Weinstock (Jo 15, 1), der als Haupt seines mystischen Leibes die vielen Glieder der Kirche zur Einheit zu-

sammenfaßt, wie das Brot aus vielen Weizenkörnlein, der Wein aus vielen Trauben entsteht (vgl. Didache 9, 2—4; Anaphorafragment des Papyrus von Dêr Balyzeh u. a.). Ungesäuert ist nach lateinischem Ritus das Brot, weil dies Christi Vorbild beim letzten Abendmahl entspricht. Im übrigen wird darauf verwiesen, daß der Gärung, d. h. Zersetzung, verursachende Sauerteig Bild der Sünde ist (Mt 16, 6; 1 Kor 5, 7 f.) und darum zur Symbolisierung des sündelosen Opferlammes weniger geeignet erscheint. Die Forderung auf ausschließliche Benützung ungesäuerten Brotes wird mehr und mehr seit dem 9. Jh. erhoben. Durch die Vermischung des Wassers, welches nach biblischer Auffassung (Offb 17, 15) Symbol der Völker ist, mit dem Weine wird die Verbindung des gläubigen Volkes mit Christus, die mit der Inkarnation begonnen, angedeutet. Zugleich erinnert die Beimengung des Wassers an jenes Wasser, welches aus der durchstochenen Seite des Erlösers geflossen (Trid. sess. 22 de sacrif. Missae c. 7; Denz. 945).

3. Darbringung der Opfergaben. — Justin der Martyrer erwähnt lediglich, daß Brot und mit Wasser vermischter Wein dem Vorsteher der Brüder zu Beginn der Gläubigenmesse gebracht wurden; die AK weisen näherhin diese Aufgabe den Diakonen zu. Aus dieser Darbringung der schon vorher bereitgestellten Opfergaben hat sich in späterer Zeit die in der byzantinischen („Großer Eingang") und gallikanischen Liturgie übliche Prozession mit den Opfergaben entwickelt. — Im Abendland verlief die Entwicklung anders: Die schon um das 2./3. Jh. bezeugte Gabendarbringung der Gläubigen gelegentlich der Eucharistiefeier wurde zwar zunächst als Beitrag für die Bedürfnisse und Aufgaben der christlichen Gemeinde gewertet, aber allmählich wurde ihr eine liturgisch-rituelle Bedeutung für die Eucharistie selbst zugemessen. Die erstere, die rechtliche Bedeutung wurde übrigens noch betont, als die zweite, die liturgische, schon im Verfalle begriffen war (vgl. Greg. VII. Reg. l. VI 5 b, ed. E. Caspar 406). — So hielt man denn im römischen Ritus daran fest, daß Brot und Wein für das Opfer vom Volke selbst während des Gemeindegottesdienstes (oblationes communes) übergeben werden (außer Brot und Wein wurden auch andere Gaben dargebracht, überhaupt alles, was im Zeitalter der Naturalwirtschaft erzeugt wurde). Dieser, von den römischen Ordines im einzelnen geregelte Gebrauch erhielt sich in der abendländischen Messe, wenn auch nur mehr für einzelne Feste und Anlässe, bis ins 12. Jh., in den Klöstern da und dort noch länger, in einigen französischen Klöstern bis ins 18. Jh. An Stelle der Naturaloblation trat seither Geld (Meßdenar), das auch gegenwärtig bei den noch in einzelnen Gegenden üblichen sog. „Opfergängen" ge-

spendet wird. Durch die Oblationen kam das liturgische Mitopfern der Gläubigen lebendig zum Ausdruck. Mit dem allmählichen Aufhören des Oblationenwesens und dem Zunehmen der Privatmessen hängt die Entwicklung des sog. Meßstipendiums zusammen; näherhin wächst es heraus aus den bei Privatmessen üblichen oblationes peculiares, bei denen sich überdies der eben erwähnte Übergang zur Geldoblation schneller vollzog als bei den oblationes communes.

Nach dem jetzigen, seit dem 13. Jh. bezeugten Ritus bringt der Subdiakon in der feierlichen Messe den Kelch und die Patene mit der Hostie beim Beginn der Opferung an den Altar. Ehedem (OR I n. 91) wurde die Patene, welche zur Brechung des konsekrierten Brotes und zur Austeilung der heiligen Kommunion notwendig war, erst bei Beginn des Knanons von einem Akoluthen herbeigeholt, von diesem zunächst verhüllt vor der Brust gehalten und nach dem Kanon dem Subdiakon übergeben, der sie dem Archidiakon darreichte. Der Grund, warum die Patene verhüllt wurde, muß in der Ehrfurcht vor dem Leibe des Herrn gesucht werden. Auf der Patene lag einst die von der früheren Opferfeier stammende Partikel „Sancta" (Sancta ist Singularform Fem. geworden; vgl. ORi I n. 107; V n. 72; VI n. 59 61), und auch gegenwärtig ist die Patene bestimmt, die heilige Hostie aufzunehmen. Ein Zeichen der Ehrfurcht ist auch noch jetzt die Sitte, die Patene unter dem Korporale zu verbergen, die schon dem 11. Jh. bekannt ist (Microl. c. 17). Das Eingießen des Weines war Sache des Diakons, die Beimengung des Wassers besorgte später (M OR XIV n. 53) der Subdiakon. Bei der Darbringung des Kelches in der feierlichen Messe hält denselben vorschriftsmäßig der Diakon mit dem Priester, gemäß einem uralten Opfergestus (AC 2 [1930] 93 ff.), in die Höhe, wohl eine Erinnerung daran, daß ehedem der Archidiakon bzw. Diakon vielfach die äußeren Handlungen an dem übrigens oft schweren Kelch vornahm, während der Zelebrant (Papst) die dazu gehörigen Gebete sprach. Nach OR XV n. 33 eleviert seine (Brot)-Oblationen der Papst allein. Kelch und Hostie kommen unter einem Kreuzeszeichen auf den Altar, „weil Christus am Kreuze zum Opfer wurde" (Dur. l. 4, c. 30, n. 17). Der Kelch wurde im MA bis ins 15. Jh. nicht hinter die Hostie, wie gegenwärtig, sondern zur rechten Seite derselben gestellt, worin man (Dur. l. 4, c. 30, n. 22) angedeutet fand, daß das Blut aus der rechten Seite des geopferten Leibes Christi floß.

4. Offertorialgesang. — Während das Volk in einer Opferprozession seine Gaben darbrachte, sang der Sängerchor ganz sachentsprechend ein Prozessionslied, das Offertorium. Dieses war einst ein ganzer Ps, im Wechselchor, mit Antiphon zwischen den einzelnen Versen, vorgetragen. Wahrscheinlich fand das Offertorium mit der Einführung des Antiphonalgesangs (4.—5. Jh.) Eingang in die abendländische Messe; bezeugt ist er zuerst in Nordafrika in der Zeit des hl. Augustinus (Rötzer 117). Die antiphonale Gesangsweise wurde übrigens schon frühe zugunsten der responsorialen aufgegeben, um

wohl auf diese Weise den Gesang in die Länge zu ziehen. Ähnlich wie den Introitus nach vollzogenem Einzug des Bischofs beendete man auch den Offertorialgesang, wenn das Volk seine Gaben geopfert hatte. Als die Oblation des Volkes immer mehr in Abnahme kam, war man genötigt, den Ps zu kürzen; seit dem 11. Jh. fehlen in den meisten Hss die Offertoriumsverse überhaupt. Heute findet sich im MR nur mehr die Antiphon. Inhaltlich steht das Offertorium gleich dem Introitus und dem Graduale unter der leitenden Idee des Kirchenjahres, bei Votivmessen des Opferanlasses.

5. Offertorialgebete. — Die Offertorialgebete verdanken ihr Entstehen einem seit dem 9. Jh. sich immer mehr äußernden Verlangen des MA, die liturgischen Handlungen mit Gebetsformen zu begleiten. Es geschieht dies, zunächst noch ganz im Rahmen der alten Oblationsordnung, durch das stille Beten des Zelebranten vor dem eigentlichen Oblationsgebet (Sekret), wobei er die Opfergaben fürbittend Gott darbringt, zugleich aber in einem immer weiter ausholenden Umfang die Glaubensgeheimnisse (Trinität usw.) und die Heiligen mit einbezieht, letzteres auch unter sinnvoller Anordnung der Gaben auf dem Altar. Eine weitere, wenig jüngere Schicht von Textelementen begnügt sich nicht mit Darbietungsformeln, sondern sucht den veränderten Oblationsvorgang vom Altare selbst in all seinen Einzelstadien (Gabenentgegennahme, Kelchübergabe usw.) mit Gebeten zu begleiten und darüber hinaus diesen Vorgängen einen symbolischen Sinn zu unterschieben. Bei alledem spielt auch noch die Vorliebe des MA für gewisse Arten von Gebeten oder Formeln (z. B. jene für Segensformeln) eine gewisse Rolle. Im ganzen gesehen ist unser Offertorialteil nicht dem Bedürfnis nach Auffüllung einer Lücke nach Wegfall des Opferganges zu danken, sondern ist matl. Eigenbildung. — Unsere jetzigen Offertoriumsgebete sind in der Zeit vom 9. bis 11. Jh. (Ebner, Quellen 296—356), wenn auch in verschiedenartiger Reihenfolge, in außerrömischen Quellen nachzuweisen; in der römischen Kirche waren sie in ihrer jetzigen Anordnung bereits im 14. Jh. (M OR XIV n. 53) im Gebrauch. Daneben bestand außerhalb Roms bis auf Pius V. die größte Mannigfaltigkeit. Inhaltlich bringen die Offertorialgebete in vielem die gleichen Gedanken zum Ausdruck wie der Kanon, weshalb für sie die spätmittelalterliche Bezeichnung „Kleiner Kanon“ (canon minor) durchaus passend erscheint. Die Offertorialgebete beziehen sich ihrem Wortlaut nach zunächst auf die materiellen Opfergaben, Brot und Wein. Doch lassen sie bereits erkennen (vgl. hostia immaculata, calix salutaris), daß die erflehten Gnaden nicht so fast auf Grund der Darbringung von Brot und Wein als vielmehr durch die Kraft des eucha-

ristischen Opfers, für welche diese Elemente bestimmt sind, erhofft werden.

In den Offertorialgebeten werden die Opfergaben ausgeschieden aus ihrer natürlichen Bestimmung und Gott geweiht (Suscipe, sancte Pater; Suscipe, sancta Trinitas). Weil für Gott bestimmt, müssen sie eine besondere Heiligung empfangen, weshalb feierlich der Heilige Geist über sie herabgerufen wird (Veni, sanctificator; in mittelalterlichen Missalien häufig mit dem Beisatz: Sancte Spiritus). Klar und deutlich tritt ferner in ihnen die Zweckbestimmung der Opferfeier hervor: aus dem Opfer soll Heil für die ganze Welt erwachsen (pro totius mundi salute . . . pro omnibus christianis), nicht bloß die streitende Kirche soll Gewinn daraus ziehen, auch der leidenden im Reinigungsorte soll Erquickung zufließen (vivis atque defunctis). Ganz besonders soll die Opferwirkung jenen zukommen, die der Messe beiwohnen (pro omnibus circumstantibus), und dem Opferpriester, der wie der Hohepriester des AT (vgl. Hebr 7, 27) angeleitet wird, zuerst für seine eigenen Sünden zu opfern (pro innumerabilibus peccatis). Die Früchte des Opfers werden um so größer sein, je mehr Priester und Volk der Geist der Demut und Zerknirschung (In spiritu humilitatis et in animo contrito) beseelt. Solche Gesinnung empfängt Nahrung aus dem Gedanken, daß das eucharistische Opfer höchstes Lob- und Dankopfer ist für die gnadenvolle Herablassung des Sohnes Gottes in seinem Leiden und in den übrigen Großtaten der Erlösung, für die Wunder der Gnade, die er in seinen Heiligen gewirkt (vgl. das Gebet „Suscipe, sancta Trinitas"). Das Gebet „Deus, qui humanae substantiae", das schon im Leonianum (159) als Kollekte für Weihnachten vorkommt, im M mit dem Zusatz „per huius aquae et vini mysterium" versehen wird und im Frankenreich seinen jetzigen Platz erhält, fleht um Vermehrung der heiligmachenden Gnade, durch welche wir teilhaben an der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4).

6. Inzensation. — Das letzte der Offertorialgebete „Suscipe, sancta Trinitas" ist von den übrigen getrennt durch die in der feierlichen Messe vollzogene Inzensation und durch die Händewaschung. Die Inzensation der Opfergaben ist gallikanischer Brauch und war daher dem älteren römischen Ritus fremd. Er findet sich aber bereits in OR V (n. 55) und OR X (n. 46), also im 10./11. Jh.; im 12. Jh. bezeugt ihn der Ordo Bernardi (ed. Fischer 83) für Rom. M OR XIV (n. 53) bringt die heute bei der Inzensation üblichen Gebete in der gleichen Reihenfolge wie das MR. — An die Beräucherung der Opfergaben schloß sich ganz von selbst die Inzensation des Altars, des Klerus und des Volkes an (11. Jh.). Nach der Formel

(Incensum istud), unter welcher der Priester Kelch und Hostie beräuchert, erscheint die Inzensation als ein selbständiges Opfer, doch innerhalb des Offertoriums kann sie nur als Zutat zu den Opfergaben gelten; wie jedes Opfer soll auch das „Weihrauchopfer" Gottes Huld auf die Opfernden herabziehen (descendat super nos misericordia tua). Endlich darf die Beräucherung als ein der heiligsten Eucharistie schon im voraus dargebrachter Ehrerweis betrachtet werden.

In dem Gebet zur Segnung des Weihrauchs (11. Jh.; Ebner, Quellen 298) wird der hl. Michael erwähnt, der Patron der Kirche, welchem, wie dem Engel der Apokalypse (Offb 8, 3), „viel Räucherwerk gegeben wird, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar legen soll, der vor dem Throne Gottes ist". Die matl Missalien erwähnen jedoch an dieser Stelle regelmäßig den Erzengel Gabriel (Lk 1, 11). Die Verse 2—4 des Ps 140, welche bei der Inzensation des Altars gesprochen werden, wurden wegen der darin gebotenen symbolischen Deutung des Weihrauchs gewählt: „Mein Gebet steige zu dir empor wie Weihrauch". Sie mahnen Priester und Volk, mit dem Opfer Christi ihr Gebet zu vereinen, damit es gleich einem lieblichen Wohlgeruch zu Gott empordringe. Die Formel: „Es entzünde in uns der Herr das Feuer seiner Liebe" usw., bei der Rückgabe des Weihrauchfasses besagt nach Durantis (l. 4, c. 31, n. 3), daß, wie der Weihrauch im Rauchfasse, so die Andacht im Herzen sich entzünden möge am Feuer der von Gott geschenkten Liebe.

7. Händewaschung. — Die älteren Liturgien kannten, wie heute noch die orientalischen Riten, eine Händewaschung vor bzw. nach dem Friedenskuß, also am Anfang der Gläubigenmesse. Eine solche Händewaschung am Beginn einer liturgischen Handlung war für antikes Empfinden selbstverständlich (vgl. Homer, Il. XXIV 302 f.). Diese Händewaschung wird auch im Ordo von St. Amand (OR IV), im OR XV n. 27 sowie in späteren Quellen erwähnt; sie lebt heute noch fort in der Händewaschung des Bischofs vor der Opferung. — Die beiden eben genannten Ordines kennen dann gleich den ORi (I n. 77, V n. 47, IX n. 24; X n. 41 s.; Ordo Bernardi, ed. Fischer 82) eine zweite Händewaschung nach der Entgegennahme der Opfergaben. Sie war bedingt durch praktische Gründe (vgl. OR X n. 42; Amalar, De eccl. off. l. 3, c. 19; Hrabanus Maurus, De instit. cler. l. 1, c. 33 add. de Missa, ed. Knöpfler 77) und verschwand mit dem Aufhören der Oblationen. — Der M OR XIV von 1311 (n. 53: PL 78, 1163) sieht aus Zweckmäßigkeitsgründen eine dritte, offenbar schon länger, aber noch nicht überall übliche Händewaschung nach der Thurificatio vor; sie wurde mit der Zeit allgemeine Sitte und kam als solche auch in jene Meßfeiern, in denen die Thurificatio wegfiel; derselbe Ordo gibt zugleich Anweisung, nach dieser Händewaschungn mit Daumen und Zeigefinger bis zur Postkommunion (außer der Sacra

hostia) nichts mehr zu berühren (vgl. Rit. celebr. VII n. 6!). — Im übrigen erhielt die Händewaschung symbolische Bedeutung und wurde passend mit dem Abbeten des Ps 25 (6—12) verbunden (11. Jh., Ebner, Quellen 309), mit welchem schon Cyrill v. Jerusalem (Cat. Myst. V 2) die Händewaschung am Beginn der Gläubigenmesse in Beziehung gebracht hatte.

8. Sekret. — Nachdem das Volk seine Gaben geopfert hatte, sprach einst der Bischof oder Priester das einzige Oblationsgebet, welches die Sakramentarien kennen, die Sekret. In den römischen Sakramentaren (im Greg. und in den davon abhängigen Sakr.) heißt das Gebet (oratio) super oblata. Der Ausdruck Secreta (OR V n. 58 kombiniert Oratio super oblationes secreta!) ist ebenso wie die ihm zugrunde liegende, dem römischen Herkommen fremde Auffassung der Sekret als eines „Stillgebetes" gallikanischen Ursprungs. — Die Sekret dient zugleich als Abschluß der Opferung und als Einleitung zum folgenden eucharistischen Gebet. Viele Sekreten nehmen Bezug auf die vorausgegangene Oblation, aber auch auf den sich bald vollziehenden Opferakt. Im allgemeinen kehren in ihnen die gleichen Gedanken wie in den Oblationsgebeten und im Kanon wieder.

Als Einleitung zur Sekret dient das „Orate, fratres". Diese Formel sprach ursprünglich der Bischof, nachdem er und der Klerus nach dem Opfergang des Volkes ihre Oblation (meum ac vestrum sacrificium) zu jener des Volkes hinzugelegt hatten. Diese Bitte des Zelebranten um das Gebet der Gläubigen findet sich regelmäßig in allen matl. Oblationsriten seit dem 8. Jh. Die Formel war genau wie das Oremus eine Aufforderung an die Gläubigen zu stillem Gebet, wie es jeder „Collecta" vorauszugehen pflegte; die ältesten Bezeugungen sehen demgemäß keine Antwort vor (vgl. heute noch die Präsanktifikatenmesse des Karfreitags!). Der mangelnde Sinn für solches Beten führte dazu, daß man der Aufforderung mit einer lauten Gebetsformel antwortete, nämlich mit dem Suscipiat (11. Jh.) oder mit einem ähnlich lautenden Gebet. Zuweilen wurden selbst ein oder mehrere Pss an dieser Stelle gesprochen (Ebner, Quellen 301, 306, 310, 313).

§ 55. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon)

Literatur: L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon, Schaffhausen 1864. — Th. Franz, Der eucharistische Konsekrationsmoment, Würzburg 1877. — J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl, Heidelberg 1896. — P. Drews, Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in

der römischen Messe (Studien z. Gesch. d. Gottesdienstes u. d. gottesdienstl. Lebens 1), Tübingen-Leipzig 1902. — A. Baumstark, Liturgia romana e liturgia dell'esarcato, Rom 1904. — Ders., Das Communicantes und seine Heiligenliste, in JLW 1 (1921) 5/33. — Ders., Trishagion und Quedusch a, in JLW 3 (1923) 18/32. — Ders., Wege zum Judentum des atl. Zeitalters, in Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 4 (1927) 24/34. — Ders., Ein Übersetzungsfehler im Meßkanon, in Studia Cath. 5 (1929) 378/82. — Ders., Das „Problem" des römischen Meßkanons, in EL 53 (1939) 204/43. — R. Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe (Weidenauer Studien 1, 21/56), Weidenau 1906. — P. Cagin, Les noms latins de la Préface eucharistique, in Rassegna Gregoriana 5 (1906) 321/58. — Ders., L'Euchologie Latine 2: Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les Liturgies (Scriptorium Solesmense 2), Paris 1912. — Ders., L'anaphore apostolique et ses témoins (Scriptorium Solesmense 3), Paris 1919. — Frz. X. Funk, Über den Kanon der römischen Messe (Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. 3), Paderborn 1907. — G. Morin, L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du Ve siècle, in RB 24 (1907) 404/07. — Ders., Une particularité inaperçue du Qui pridie, in RB 27 (1910) 513/15. — W. C. Bishop, The Primitive Form of Consecration of the Holy Eucharist, in Church Quarterly Review (1908) 385/403. — E. Bishop, Appendix zu R. H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai (Texts and Studies Contributions Bibl. and Patristic Literature 8), Cambridge 1909, 87/176 (mit wertvollen Beiträgen besonders zur Gesch. des Kanons). — Ders., On the Early Texts of the Roman Canon, in Liturgica Historica, Oxford 1918, 77/115. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, Freiburg i. Br. ²1910. — J. Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien (Stud. u. Mitteil. aus d. kirchengesch. Sem. d. theol. Fak. d. Univ. in Wien 9), Wien 1912. — K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe, Rottenburg 1915. — Ders., Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, Stuttgart 1926, bes. 58 ff. — J. Brinktrine, Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese, in ZkTh 42 (1918) 301/26, 485/518. — Ders., Mysterium fidei, in EL 44 (1930) 493/500. — O. Casel, „Oblatio rationabilis" in ThQ 99 (1917/18) 429/39. — Ders., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons (Ecclesia Orans 2), Freiburg i. Br. 6-71922. — Ders., (Miszelle): Quam oblationen, in JLW 2 (1922) 98/101. — Ders., Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, in JLW 4 (1924) 37/47. — Ders., Ein orientalisches Kultwort (d. i. λογικὴ θυσία = hostia [oblatio] rationabilis) in abendländischer Umschmelzung, in JLW 11 (1931) 1/19. — Ders., Actio, in RAC I 82 f. — M. Andrieu, L'insertion du „Memento" des morts au canon romain de la messe, in Rev. des Scienc. relig. 1 (1921) 151/54. — Ders., ORi II 269/81: L'ordo VII et le canon de la messe Romaine. La question du Memento des morts. — J. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare (Ecclesia orans 6/8), Freiburg i. Br. 3-51922/23. — Ders., Opfergedanke und Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete,

Regensburg 3-41923. — Ders., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung, Regensburg 21924. — F. J. Dölger, Sol salutis, a. a. O. 286/95 (Praefatio und Actio), 301/20 (Sursum corda und der Aufblick zum Himmel). — E. Hosp, Die Heiligen im Canon Missae, Graz 1926. — E. Dumoutet, Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrement, Paris 1926. — H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, a. a. O. 62/70 (Heiligenreihe des Meßkan.). — F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (LQF 23), Münster i. W. 1928. — P. Salmon, Les „Amen" du Canon de la messe, in EL 42 (1928) 496/506. — A. M. Schneider, Refrigerium. Nach literarischen Quellen und Inschriften (Theol. Diss.), Freiburg i. Br. 1928. — H. Engberding, Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in den östlichen Liturgien, in JLW 9 (1929) 138/41. — P. Browe, Die Elevation in der Messe, in JLW 9 (1929) 20/66. — Ders., Die Verehrung der Eucharistie im MA, München 1932, 26/69 (Die Elevation). — B. Botte, L'ange du sacrifice et L'épiclèse de la messe romaine, in RechTham 1 (1929) 285/308. — Ders., Le canon de la messe romaine (Textes et Études liturg. 2), Louvain 1935. — R. H. Connolly, The „Irish" and „Roman" Texts oft the Canon of the Mass, in JThSt 33 (1931/32) 27/33. — E. G. C. F. Atchley, O the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy an in the Consecration of the Font (Alcuin Club Coll. 31), London 135. — V. L. Kennedey, The Saints of the Canon of the Mass, a. a. O. — E. Peterson, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus, Leipzig 1935 (= Theologische Traktate [Hochlandbücherei], München 1951, 323/407). — G. van der Leeuw, Refrigerium, in Mnemosyne, Ser. III, 3 (1935/36) 125/48. — Th. Michels, „Mysterium fidei" im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie, in Catholica 6 (1937) 81/8. — H. Oppel, ΚΑΝΩΝ. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma) (Philologus Supplementbd. XXX, 4), Leipzig 1937 (Vorgeschichte der Wortverwendung in der Liturgie!). — A. Parrot, Le „Refrigerium" dans l'au-delà, Paris 1937 (vgl. dazu J. Quasten, in The Harv. Theol. Rev. 33 [1940] 253 ff.). — W. H. Frere, The Anaphora or Great Eucharist Prayer. An eirenial study in liturgical history, London 1938 (Überbetonung der Geistherabrufung im Kanon!). — A. L. Mayer, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in Heilige Überlieferung (Abt Ild. Herwegen z. silbernen Abtsjubil.), Münster i. W. 1938, 234/62. — H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches, in LL 6 (1939) 30/66. — J. Havet, Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après Isidore de Séville, in EThL 16 (1939) 33/93. — J. Barbel, Christos Angelos (Theophaneia 3), Bonn 1941, 279/84. — Ders., Der Engel des Supplices, in Past. Bon. (Trier) 53 (1942) 87/91. — J. A. Jungmann, Praefatio und Stiller Kanon, in GwL 53/119. — Ders., Der Kanon unter der Einwirkung der Eucharistielehre des frühen MA, ebd. 120/36. — Ders., Accepit panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abenmahlssaale, in ZkTh 67 (1943) 162/65 (= Asz. u. Myst. 18 [1934] ebd.) —

B. Capelle, „Et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus", in Misc. in hon. A. de Meyer I, Löwen 1946, 137/50. — Ders., Innocent Ier et le canon de la Messe, in Rechtham 19 (1952) 5/16. — Chr. Mohrmann, Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe Romaine, in VChr 4 (1950) 1/19 (vgl. ebd. 3 [1949] 70, Anm. 6). — C. A. Bouman, Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer, in VChr 4 (1950) 94/115. — F. Cabrol, Anamnèse in DAL I 1880/96; Anaphore, l. c. 1898/918; Canon romain, l. c. II 1847/910. — H. Thurston, Elevation, in CE V 380. — Hdb. II 151—95.

1. Das eucharistische Gebet im allgemeinen. — Das schon von Justin erwähnte große eucharistische Gebet, innerhalb dessen die Konsekration vollzogen wird, bieten Präfation und Kanon der römischen Liturgie. Die Einheitlichkeit dieses Gebets tritt jedoch hier nicht mehr klar hervor, da sein erster Teil (die Präfation) laut gesprochen oder gesungen wird, während man seinen zweiten Teil (den Kanon) still zu beten pflegt. — Die römische Liturgie hielt bis zum Ausgang des Altertums an der geschlossenen Einheit des eucharistischen Gebetes und der überkommenen Praxis des lauten, ja feierlichen Vortrages desselben fest. Erst dort, wo sie auf orientalische Einflüsse mit deren Betonung des Mysteriencharakters der Eucharistie traf, also in Gallien, änderte sich dies. Im karolingischen Frankenreich übertrug man auf den aus der römischen Meßfeier übernommenen Kanon nicht nur die aus dem bisherigen gallikanischen Ritus geläufige Abtrennung des feierlichen Einleitungsteils (Contestatio) vom übrigen eucharistischen Gebet, so daß sich nunmehr Praefatio und Kanon gegenüberstanden, sondern man dehnte auch das geheimnisvolle stille Beten aus auf den als ausschließlich konsekratorisch betrachteten Teil vom Sanctus ab, also auf den jetzt so genannten Kanon. Zunächst setzte dieses stille Beten bei der Oratio super oblata (Secreta) ein, die Mitte des 8. Jh.s schon länger „Stillgebet" geworden war. Um 800 (Meßerklärung „Quotiens contra se") ist das leise Beten vom Te igitur ab bereits unbestrittener Brauch. — In Rom dürfte sich diese fränkische Entwicklung durchgesetzt haben im Zusammenhang mit dem Rückströmen der mit gallikanischen Elementen vermischten römischen Liturgie ins Zentrum der Christenheit in der 2. Hälfte des 10. Jh.s; freilich vollzog sich unser Vorgang dort nur schrittweise (vgl. noch MOR XIV n. 53). — Die ganze Entwicklung hatte zur Folge, daß, entgegen den Intentionen der älteren Liturgiepraxis, der Kern der hl. Opferfeier in einseitiger Ausschließlichkeit Angelegenheit des Zelebranten und die „plebs sancta" zum passiven Zuschauer wurde (vgl. Ps.-Amalar, Eclogae de officio missae, 10. Jh.: PL 105, 1326 und 1329: Der Kanon bzw. schon die Sekret ist oratio specialis sacer-

dotum). — Die Entwicklung wirkt nach in der Entscheidung des Konzils von Trient (Trid. Sess. 22 de sacrificio Missae c. 9, Denz. 956); dieses hatte freilich angesichts der ungerechtfertigten Angriffe der Neuerer gegen das Amtspriestertum einen besonderen Grund, die nun einmal zur Sitte gewordene Kanonstille in Schutz zu nehmen.

2. Präfation und Sanctus. — Schon Justin bemerkt, daß nach Entgegennahme der Gaben der Bischof Lob und Dank zum Vater des Alls emporsendet, und erwähnt zugleich, daß mit dem Dankgebet Bitten verbunden bzw. ihm vorausgeschickt werden. Die Bitten finden jetzt ihren Platz hauptsächlich im Kanon, während der erste Teil des eucharistischen Gebets fast ausschließlich den Charakter eines feierlichen Lobes- und Dankeshymnus an sich trägt. Dieser Teil, der mit Vere dignum beginnt, führt seit dem 7. Jh. eindeutig die Bezeichnung Praefatio. Dieses Wort, das der antiken Kultsprache entnommen ist und dort möglicherweise auch im Sinne einer Vorformel (Aufmerksamkeits- oder Warnungsruf) vorkommen mag, hat für gewöhnlich die Bedeutung „eines feierlichen Gebetes, das vor der Umgebung preisend an die Gottheit gerichtet wird" (Jungmann). Dementsprechend bezeichnet es denn ursprünglich in der Meßliturgie das ganze eucharistische Gebet. Im Gegensatz zum Orient hat man im Abendland schon frühzeitig dem Kirchenjahr oder sonstigen Opferanlässen Einfluß auf die Präfation gestattet. Das Leonianum kennt für jede Messe eine Präfation; obwohl unvollständig, hat es im Ganzen 267, das ältere Gel. 54, das jüngere der St. Galler Hs (ed. Mohlberg) 186 Präfationen. Von den jetzt im römischen Missale verzeichneten 15 Präfationen findet man bereits neun im Gregorianum und in dessen alkuinischem Nachtrag. Später kam dazu die Praefatio de Cruce (c. 71 D 1, De consecratione; ed. Richter-Friedberg I 1313), die Präfation an Muttergottesfesten durch Urban II. (1095), in neuester Zeit die Präfation für Requiemsmessen (AAS 11 [1919] 190; vgl. J. Brinktrine, in ThGl 11 [1919] 242/5), und zu Ehren des hl. Joseph (1919; l. c. 191), für das Christ-Königs-Fest (1925; AAS 17 [1925] 668), und für die Herz-Jesu-Messen (1929; AAS 21 [1929] 55 s.). Die Praefatio communis ist streng genommen nur ein Präfationsschema (Gel. 234; Greg. 1 s.). Außerdem erhielten einzelne Diözesen und Ordensgenossenschaften besondere Präfationen vom Apostolischen Stuhle zugestanden.

Der Präfation geht eine Einleitung voraus, welche sich bis in die ersten Jh.e zurückverfolgen läßt (Hippolyt; Funk, Didascalia II 99; Cypr., De orat. dominica c. 31) und später in allen Liturgien gleichlautet. Sie enthält die Aufforderung, sich zur Zeit des Gebets von weltlichen Gedanken loszumachen (sursum corda) und dem Herrn den gebühren-

den Dank abzustatten (gratias agamus). Die Gemeinde antwortet mit Akklamationen. Von ihnen ist das Dignum et iustum aus der römischen profanen Volksversammlung bekannt. Auch die die Präfation abschließenden Rufe des Sanctus, des Benedictus und des Hosanna sind Akklamationen (vgl. § 10, 1). Die meisten Präfationen gedenken des himmlischen Mittlers, durch den die Kirche Lob und Dank Gott dem Vater darbringt (per Christum Dominum nostrum), in allen bildet die Erwähnung der Engelchöre (vgl. Clemens Rom., Ad Cor. c. 34) die Überleitung zu dem einst vom Volke oder von den Subdiakonen gesungenen Sanctus, mit dem die Seraphim gemäß der prophetischen Vision (Is 6, 3) der Majestät Gottes auf himmlischem Thron, dessen Schemel die Erde bzw. der Tempel ist, ihre Huldigung darbringen (daher Namen wie Hymnus angelicus, H. seraphicus, H. gloriae; ἐπινίκιος ὕμνος u. ä.). Wie in der Jakobus- und Chrysostomusliturgie reiht sich auch in der römischen an das Sanctus der Gesang Benedictus (Ps 117, 26), mit dem die Volksscharen den in Jerusalem einziehenden Heiland begrüßten. Der Huldigungsruf Hosanna (Jo 12, 13), der bei der gleichen Gelegenheit ertönte, schließt sowohl das Sanctus als das Benedictus ab. Hosanna und Benedictus schauen bereits nach vorwärts auf den in der Wandlung gegenwärtig werdenden Erlöser. Das Hosanna im besonderen, das seit langem im Judentum ein Heilruf u. a. zur Begrüßung des in der Öffentlichkeit erscheinenden Königs geworden war (vgl. die Formulierung Lk 19, 38 und Jo 12, 13), soll in ähnlichem Sinne der in den heiligen Geheimnissen sich vollziehenden Epiphanie des Herrn entgegentönen. Mit dem Benedictus begrüßte schon nach den AK VIII c. 13 das Volk die ihm vor der Kommunion gezeigten heiligen Gestalten. — Sanctus, Benedictus und Hosanna, ursprünglich vom Volke vorgetragen (AK VIII 12; LP I 128; Conc. Vasense II 529, c. 3: Bruns II 184; Caesarius v. Arles, Sermo 73, 2: ed. Morin I 294), mußten naturgemäß zu Ende gesungen werden, bevor der Liturge im eucharistischen Gebete weiterfuhr (OR I n. 88; V n. 58). Erst der Übergang zum Stillgebet nach dem Sanctus usw. führte, trotz des Widerspruches mancher Kreise (vgl. die Synodalstatuten des Erzb. Herardus v. Tours v. J. 858, c. 16: PL 121, 765), dazu, nun weiterzufahren, ohne das Ende des Gesanges abzuwarten. — Die Abtrennung des Benedictus und seine Verlegung nach der Wandlung in der Missa cantata, schon seit dem 16. Jh. bezeugt, ist wohl als Zugeständnis an die Bedürfnisse des polyphonen Gesanges zu erklären (vgl. Decr. auth. S. C. R. nr. 2682 ad 31; 3827 ad 3; 4363).

Das Sanctus (Trisagion), das in allen Liturgien — mit einziger Ausnahme der in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung (Hippolyt) gebotenen — im

eucharistischen Gebete wiederkehrt, geht wohl auf den synagogalen Gottesdienst zurück, wo es noch heutigestags gebraucht wird. Das Benedictus und das Hosanna kamen wahrscheinlich aus der Kirche von Jerusalem.

3. Kanon. — Die ältesten vollständig überlieferten Texte des römischen Kanons (= Regel; Gebet, in welchem regelmäßig das Opfer vollzogen wird), stammen aus dem 7. Jh. und sind im Sacramentarium Gallicanum (Missale von Bobbio; Muratori II 777), im Missale Francorum (ebd. 692) und im Gel. (234) enthalten. Beträchtliche Bruchstücke (Quam oblationem, Einsetzungsbericht, Unde et memores, Supra quae, Supplices), wenn auch nicht vollkommen wörtlich und zum Teil in etwas anderer Reihenfolge, bietet die dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh.s angehörende ambrosianische Schrift „De sacramentis" (l. 4, c. 5/6). Über die ursprüngliche Stellung der einzelnen Teile des Kanons sind in neuester Zeit verschiedene Theorien aufgestellt worden, von denen jedoch bisher keine sich allgemeiner Zustimmung erfreuen konnte. Doch darf als sicher gelten, daß neben den in De sacramentis erwähnten Teilen jene die ältesten sind, welche um Aufnahme und Segnung der Opfergaben bitten, demnach: Te igitur, Quam oblationem, Einsetzungsbericht, Unde et memores, Supra quae, Supplices, Per quem haec omnia. Eine Umstellung dieser ältesten Kanonteile anzunehmen, ist nicht notwendig und widerspricht der Art und Weise, wie sich liturgische Formulare zu entwickeln pflegen. Hingegen ist offenkundig ihr Zusammenhang unterbrochen worden durch die Mementogebete und durch die daran nach dem Vorbild der orientalischen Liturgien unter Aufzählung einer größeren Anzahl von Heiligennamen sich reihenden Fürbittgebete. Auch das Hanc igitur, ehedem eine veränderliche Formel zum Ausdruck einer besonderen Opferintention (L 24 36 119 123 130 141 145 147 f.), erhielt mit der Einreihung der Mementogebete seine feste Stellung im Kanon. Die Einschaltung von Mementogebeten (Commendatio oblationum), die einst von den Diptychen abgelesen wurden und eine gewisse Beweglichkeit verrieten, ist offenbar schon für das 4. Jh., und zwar, wie es scheint, nach dem Te igitur, vorausgesetzt (vgl. den Brief Innozenz' I. an Decentius von Eugubium), die Einfügung der Fürbittgebete (Communicantes und Nobis quoque peccatoribus) geschah wahrscheinlich nach dem Ephesinum 431 (vgl. den Ausdruck: Dei Genitrix). Wie aus den in den Fürbittgebeten aufgezählten Heiligen (Kosmas und Damian, Agatha usw.) geschlossen werden darf, hat ihr Text erst im 6. Jh., wohl unter Papst Symmachus (498—514), die endgültige Formulierung gefunden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in ältester Zeit, wie in der gallikanischen Liturgie, auch das ganze römische eucharistische Gebet aus veränder-

lichen Bestandteilen sich zusammensetzte. Gegenwärtig ist nur mehr sein erster Teil, die Präfation, dem Wechsel unterworfen. Der römische Kanon erhielt, im ganzen gesehen, seine jetzige aus der Tradition antik römischen Gebetsstiles erwachsene Gestalt um 370 unter Papst Damasus (vielleicht unter maßgeblicher Mitwirkung des hl. Ambrosius), als in Rom der Übergang zur lateinischen Liturgiesprache sich vollzog. Die starre griechische Anaphora, allem nach vornehmlich alexandrinischer Prägung, mag dabei das Vorbild geboten haben; auch einzelne textliche Berührungen scheinen dies nahezulegen (z. B. das de tuis donis ac datis in der Anamnese — vgl. dazu Brightman [Chrysost.-Lit.] 386 —; nicht hingegen das summus sacerdos tuus Melchisedech — vgl. Strack-B IV 460 ff. 786. S. zum Ganzen Th. Klauser, in Misc. G. Mercati l. c. I 477 ff.).

In den gedruckten Missalien findet sich zu Beginn des Kanons ein Kreuzbild, das sich von der Ornamentierung des Anfangs-T (Te igitur) herleitet und in der Gotik bereits selbständig behandelt ist (vgl. Ebner, Quellen 429). — Kreuzzeichen im Kanon werden schon im 7./8. Jh. erwähnt (Brinktrine, Die hl. Messe, a. a. O. 325/33). Geschichtlich sind sie, soweit sie nicht selbstverständlich sind (als Begleitgeste zu benedixit), zum Teil vermutlich aus einstigen Hinweise- und Oblationsgesten entstanden (uti accepta habeas et benedicas h a e c dona, h a e c munera, h a e c sancta . . .); zum Teil stellten sie ursprünglich wohl nur nachdrückliche Verdeutlichungen des im Text Gesagten dar (benedictam, adcriptam, ratam), zum Teil auch mögen sie zum Zwecke der Symmetrisierung oder Angleichung an andere, schon länger mit Kreuzen versehene Kanongebete eingeführt worden sein (vgl. die Fünfzahl der Kreuze in Quam oblationem, in Unde et memores und in der Schlußdoxologie). Nach Thomas von Aquin sind sie vor der Konsekration als Segen aufzufassen, nach der Wandlung sollen sie das auf dem Altare gegenwärtige Opfer als identisch mit dem Kreuzesopfer darstellen (S. th. III q. 83, a. 5).

4. K a n o n g e b e t e v o r d e r K o n s e k r a t i o n. — a) T e i g i t u r. Das erste Kanongebet bittet um gnädige Aufnahme der Opfergaben und um ihre Erfüllung mit Segenskraft. Die Bitte richtet sich an den himmlischen Vater durch den gottmenschlichen Mittler Jesus Christus, daher zum Zeichen der Verehrung dessen Symbol, der Altar, geküßt wird. Die Segensfülle des eucharistischen Opfers, für welches die Opfergaben bestimmt sind, soll überfließen auf die ganze Kirche, für welche um Einheit, Frieden und göttliche Leitung gefleht wird, auf den Papst und den Diözesanbischof, deren Namen hier eingeschaltet werden. — In seiner vorgregorianischen Fassung wies das Schlußstück der Fürbitte auf den Bischof (= papa, kollektiv für Bischof genommen!) und auf die Vorkämpfer gegen die Häresien (so der Sinn von c u l t o r e s apostolicae fidei im 4./5. Jh.). — Bei

Nennung des Namens des Papstes ist aus Ehrerbietung gegen das Oberhaupt der Kirche das Haupt zu verneigen. Neben Papst und Bischof wurde seit dem 10. Jh. auch der Name des Königs oder Kaisers erwähnt (bis 1918 in Österreich, heute noch bzw. wieder in Belgien EL 49 [1935] 106). Die Tilgung der Namen der weltlichen Obrigkeit fällt in die Zeit der niedergehenden Kaisermacht gegen Ende des MA (Ebner, Quellen 399). — Das Wörtchen „igitur" verbindet das erste Kanongebet mit der vorausgehenden Danksagung und dem Lobpreis des Sanctus: weil Gott Dank und Lob gebührt und weil er heilig ist und ihm deshalb nur heilige Gaben gebühren, darum (igitur) möge er die vorliegenden wohlgefällig annehmen, sie segnen und heiligen. — b) Memento vivorum. Im Unterschied zum Osten haben im öffentlichen Gottesdienst des Abendlandes, auch in der römischen Liturgie, die Fürbitten für die Lebenden die frühere und größere Bedeutung (Innozenz I., Ep. 25 ad Dec. Eugub.; vgl. Gel. 34). Abgesehen vom Gedenken im Oblationsgebet (Sekret), wird der Lebenden auch im Kanon gedacht, im Memento vivorum. — In diesem Gebet gedachte die Kirche einst jener, deren Namen (N. et N.) von den Diptychen abgelesen wurden, und jener, die ihre Opfergaben (qui tibi offerunt) zum Altare gebracht hatten, wozu alle Anwesenden (circumstantium) verpflichtet waren. Nachdem der Opfergang des Volkes weggefallen war, wurde das die Konstruktion störende „pro quibus tibi offerimus" eingesetzt. Den Opfernden und den Ihrigen (suisque omnibus) soll zukommen Erlösung ihrer Seelen (pro redemptione animarum) von den Ketten der Sünde und der Sündenstrafen, Heil und Wohlergehen (pro spe salutis et incolumitatis). Zu diesem Zwecke brachte man einst die Opfergaben zum Altare und vereinigt noch jetzt die persönlichen Gebete mit jenen des Priesters. — c) Communicantes. Wie das Communicantes schon grammatikalisch an das vorausgehende Gebet anschließt, so stellt es auch geschichtlich und inhaltlich eine Weiterführung und Verstärkung der Memento-Fürbitte dar durch Hinweis auf die Gemeinschaft der Heiligen: Beim hl. Opfer wissen sich Priester und Gemeinde auch eins (Communicantes) mit dem himmlischen Hof, mit den Heiligen. Ihrer wird daher verehrungsvoll gedacht (memoriam venerantes). Außer der allerseligsten Jungfrau werden die zwölf Apostel und zwölf in der römischen Kirche besonders verehrte Martyrer namentlich angeführt; die Anführungen geschahen sicher einst nur generell. In außerrömischen Kirchen pflegte man im MA auch noch andere geschätzte Heiligennamen hinzuzufügen. — Die Überschrift dieses Gebets „Infra actionem" (Innerhalb der actio, d. i. des Kanons; actio aus der antiken Kultsprache zur Bezeichnung der Opfer-

handlung übernommen) deutet an, daß hier bei besonderen Anlässen (z. B. Weihnachten, Ostern usw.) ein eigenes, das Festereignis berücksichtigendes Communicantes eingeschaltet bzw. als zum Kanon gehörig bezeichnet wird. — d) Hanc igitur (vgl. V. L. Kennedey, in EL 50 [1936] 349/58). Ein uraltes, selbständiges und erst später in den Kanon eingeführtes Gebet ist das Hanc igitur. Es diente als Formel, durch die eine aus besonderem Anlaß und bei Votivmessen (also — in früherer, vorgregorianischer Zeit — nicht bei Sonn- und Festtagsmessen) dargebrachte Oblation Gott aufgeopfert und empfohlen werden sollte, wie die zahlreichen Hanc-igitur-Formeln in den Sakramentarien (das L bietet 41, das Gel. 34 Formeln) zeigen. Weil es darum sehr häufig gebetet werden mußte, wurde es, hauptsächlich unter dem Einfluß der Privatmesse, ein bleibender Bestandteil des Kanons in allgemeiner Fassung, der Gregor d. Gr. (LP I 312) durch die Bitte um Frieden (diesque nostros in tua pace disponas) die letzte Vollendung gab (Th. Michels, in JLW 13 [1935] 188/90). Den Papst bewog hierzu die unglückliche Lage des von den Langobarden okkupierten Italiens. Noch jetzt erinnern an die alte Veränderlichkeit des Hanc igitur die Einschaltungen am Gründonnerstag und bei der Bischofsweihe, ferner an den alten Tauftagen (Ostern und Pfingsten). — Das Hanc igitur betete der Priester im MA, ähnlich wie die Oblationsgebete, meist tiefverneigt zum Altar (Micrologus, Radulph de Rivo); seit dem 13. Jh. wird da und dort die Handauflegung über Brot und Wein der begleitende Gestus, wohl ein Hinweisegestus (hanc!), der dann, im 15. Jh. schon häufig geworden, von Pius V. allgemein eingeführt wurde. Die hier vielfach behauptete Parallele zum AT (Lv 16, 21; vgl. § 13, 3) — Übertragung der Sünde auf das Opfertier durch Handauflegung — besteht nicht zu Recht. — e) Quam oblationem. Auch dieses Gebet, das zu den Urbestandteilen des Kanons gehört, enthält eine letzte Bitte um Segnung der Opferelemente, indem es an den Inhalt des Te igitur wiederum anknüpft und in einer aus römischem Rechtsdenken geformten Häufung von (vier) Ausdrücken bittet: die Opfergaben sollen Gott geweiht sein (adscripta), vollgültig (rata), ein sachgemäßes (rationabilis), dem Wesen der Liturgie entsprechendes Opfer, das Gott angenehm (acceptabilis) ist. Daran schließt sich die Bitte um Verwandlung. Unsere Bitte geht unmittelbar dem Einsetzungsbericht voraus; sie nimmt also genau jene Stelle ein, an welcher in der altägyptischen Anaphora (vgl. Alexandria; dazu eine armenische Anaphora und wahrscheinlich Jerusalem) die Bitte um Herabsendung des Hl. Geistes auf Brot und Wein, die Epiklese, steht. Angesichts der Gleichartigkeit der Struktur des römischen Kanons mit dem ägyptischen Anaphorentyp darf

in unserem römischen Gebete vor dem Einsetzungsbericht eine Parallele zur genannten Epiklese gesehen werden. Der römische Kanon hat aber auch, um dies vorwegzunehmen, n a c h dem Einsetzungsberichte im Gebet Supplices genau an der Stelle der antiochenischen (und der späteren, unter syrisch-byzantinischem Einfluß eingeführten ägyptischen zweiten) Epiklese eine Bitte um die Kommunionfrüchte. Diese Bitte, die zuweilen mit den Epiklesen vor, regelmäßig mit den Epiklesen nach dem Einsetzungsberichte verbunden wird (z. B. bei Hippolyt, Serapion von Thmuis, Markusliturgie), ist aber an sich in den Liturgien wohl weit älter, sicher älter als die eigentliche Logos- (ursprünglicher!) bzw. Geistherabrufung im Sinne der Verwandlungsbitte. Sie braucht daher im römischen Kanon in keiner Beziehung zu einer Epiklese stehen.

5. K o n s e k r a t i o n. — Die Tatsache, daß der Priester beim Opfervollzug als Organ Christi tätig ist, findet auch in der äußern Form der Konsekration, in einem selbst in den Gesten an Christi Tun angeglichenen Gebaren entsprechenden Ausdruck. Die Konsekration ist nicht in die Form eines Gebets gekleidet (deprekativ), enthält nicht, wie die sakramentale Form anderer Sakramente, in Worten die übernatürliche Wirkung angezeigt (indikativ), sondern ist vielmehr in den historischen Bericht der Einsetzung eingeschlossen. Schon Ambrosius (De myst. c. 9) sagt darum: „Christus selbst ist es, der (durch den Priester) ruft: ‚Dies ist mein Leib'." Die Person des Priesters tritt in seiner erhabensten Funktion gänzlich in den Hintergrund; er hat nur die Intention und das äußere Wort dem himmlischen Hohenpriester zu leihen.

Die Konsekrationsworte der verschiedenen, namentlich älteren Liturgien, auch der römischen, stimmen nicht wörtlich mit den in den Einsetzungsberichten der Heiligen Schrift gebotenen überein, sondern sind selbständig dem vorbiblischen Fluß der Tradition entnommen und im Laufe der Zeit einer weiteren Ausgestaltung unterworfen worden. Diese Entwicklung vollzog sich im allgemeinen einmal im Sinne einer Symmetrisierung und Parallelisierung des Brot- und Kelchberichtes, dann einer Biblisierung, dies sogar unter Zurückdrängung des ersten Entwicklungsmotives, und schließlich im Sinne einer Ausschmückung der Berichte. — Der römische Einsetzungsbericht weist ein relativ hohes Alter auf. Charakteristisch für die abendländischen Liturgien, auch die gallikanische, ist die Einleitung „Qui pridie", während in den orientalischen zu lesen ist: „In der Nacht, da er überliefert wurde" usw. Aus Ehrerbietung gegen die heilige Menschheit des Herrn sind, als Niederschlag der dritten Entwicklungsstufe, die Worte beigefügt: „In seine heiligen und verehrungswürdigen Hände"; die Ehrfurcht vor den heiligen Geheimnissen drückt aus der Zusatz „herrlich" (praeclarus) zu Kelch (Ps 22, 5) und die Einschaltung „mysterium fidei" (Geheimnis des Glaubens) in die über den Wein gesprochenen Konsekrationsworte.

Letztere Formel, zuerst in der Meßerklärung des Germanus von Paris bezeugt und bereits in den ältesten römischen Sakramentartexten vorliegend, ist in seiner Herkunft nicht geklärt (vgl. aber AK VIII 12, 36: Hoc est mysterium novi testamenti).

6. Elevation. — Der auffallendste Ritus beim Vortrag des Einsetzungsberichtes ist das Emporheben der heiligen Gestalten nach dem jeweiligen Herrenwort, um sie dem Volke zur Anbetung zu zeigen (Elevatio maior im Unterschied zur Elevatio minor am Kanonschlusse). — Bei der geschichtlichen Erklärung des Brauches muß die Elevation der Hostie von jener des Kelches unterschieden werden. Die Einführung der ersteren steht in Zusammenhang mit einer Hostienerhebung, die man im Abendland vom 9. bis 12. Jh., ja noch in den 3 folgenden Jh.n bei den Worten accepit panem vor (zuweilen auch noch unter) der Konsekration vornahm; diese Elevation war Opfergestus. Um die Wende des 12. Jh.s trat eine Änderung ein; Bischof Odo von Sully (1196—1208) ordnete, um Mißverständnissen vorzubeugen, an, daß die Hostie vor der Konsekration nur mehr in Brusthöhe, im übrigen aber nach der Konsekration allen sichtbar zur Anbetung zu erheben sei. Diese letztere Elevation setzte sich, unter Zurückdrängung der ersteren, im 13. Jh. allgemein durch; das volksfromme Verlangen nach der heilsamen Hostienschau leistete ihr dabei Vorschub. — Eine Elevation des Kelches vor der Konsekration als Opfergestus kannte die ältere Zeit geradeso wie eine solche bei der Hostie. Sie ist bis heute geblieben. Die Elevation des konsekrierten Weines kam gegenüber jener des konsekrierten Brotes erst später, nämlich im Laufe des fortgeschrittenen 13. Jh.s, in Frankreich auf und drang von dort aus nur langsam in den beiden nächsten Jh.n durch. — Ehrenbezeugungen des Volkes und der Altardiener vor den elevierten hl. Gestalten entwickelten sich von Anfang an. Der Priester selbst beteiligte sich daran zuerst nur durch eine Verneigung, durch Kniebeugung da und dort seit Ende des 14. Jh.s. Allgemein eingeführt wurde der letztere Brauch erst durch das M Pius' V. (1570). — Bei der Elevation pflegte man schon im 12./13. Jh. mit einem Glöckchen ein Zeichen zu geben (Dur. l. 4, c. 41, n. 52), die Inzensation des heiligen Sakramentes bei dieser Gelegenheit wurde erst im 14. Jh. und später allgemein. — Die auch heute noch vorgesehene „Wandlungskerze" (Rubr. gen. XX) ist seit Mitte des 13. Jh.s bezeugt.

7. Die Kanongebete nach der Wandlung. — a) Unde et memores (Anamnese). Dem Auftrag des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken" (Lk 22, 19), kommt die Kirche so oft nach, als sie das hl. Opfer feiert, in welchem ja das Erlösungswerk, besonders der Erlösungstod des Herrn geheimnisvoll zur Darstellung kommt; sie ge-

denkt und opfert (daher: Unde et memores... offerimus!). In diesem Sinne vollziehen Priester und Gemeinde (plebs tua sancta!) denn auch wirklich das Gedächtnis des „so seligen" Leidens des Herrn, aber auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Denn in seinem Leiden und im Opfer des Kreuzes hat der Herr seiner heiligen Menschheit die Glorie der Auferstehung und Himmelfahrt verdient. Ein Gebet, in welchem diese Erinnerung (Anamnese = Erinnerung genannt) zum Ausdruck kommt, kehrt in allen Liturgien wieder und gehört zu ihren ältesten Bestandteilen. In vielen Liturgien, besonders des Ostens, sind in förmlicher und namentlicher Weise weitere Heilstatsachen miteinbezogen. — b) Supra quae. Das eucharistische Opfer ist nicht bloß Opfer Christi, sondern auch Opfer der Kirche, das sie der göttlichen Majestät darzubringen hat. Darum bittet sie, nachdem sie schon in der Anamnese Gott das Opfer angeboten hat, in dringlicher Weise um dessen Annahme auch in den beiden folgenden Gebeten. Im Gebete Supra quae sucht sie besonders unter Hinweis auf das Opfer Abels, Abrahams (RAC I 22 ff.; vgl. D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet [Beitr. z. hist. Theol. 12], Tübingen 1950; J. M. Oesterreicher, Abraham our Father, in OF 25 [1951] 559/73; B. Botte, Abraham dans la liturgie, in Cahiers sioniens 5 [1951] 180/7) und Melchisedechs — Namen, welche alle Liturgien aufweisen — Gott für ihre Bitte günstig zu stimmen. — c) Supplices te rogamus. Das Gebet Supplices bittet nochmals um Annahme des Opfers, jedoch mit der besonderen Wendung, daß dieses für die Gläubigen sich in reichen Früchten der heiligen Kommunion wirksam erweisen möge („Kommunionepiklese"; vgl. o. n. 4). Das Gebet ist in die Form gekleidet: Gottes Engel möge das Opfer vom irdischen Altare weg zum himmlischen Altare (Offb 6, 9; 8, 3—5) bringen, damit es Gott gewissermaßen stets vor Augen habe und darum die auf Grund des Opfers an ihn gerichtete Bitte um so lieber erhöre. — Unser Gebet wird vom Zelebranten tief verneigt (Supplices!) gesprochen; es stellt den feierlichen Höhepunkt der Bitten um Annahme des nunmehr vollendeten Opfers dar. Sollte die Auffassung, daß jeder Altar mit seiner Weihe einen Engelwächter erhält, schon, wie es wahrscheinlich ist, altchristlich sein, so wäre beim Angelus unseres Gebetes an diesen Altarwächter zu denken (vgl. RAC I 353). — d) Memento defunctorum. Auch beim Gedächtnis der Verstorbenen, als dem Gegenstück des Memento vivorum (etiam! Vgl. Ebner, Quellen 421 f.), wurden einst die Namen (N. N.) jener, die beim heiligen Opfer Gott besonders empfohlen werden sollten, aus den Diptychen abgelesen. Diese öffentliche Ehrung konnte aber nur jenen zuteil werden, welche im wahren Glauben (cum signo fidei), im Frieden

mit der Kirche (in somno pacis), d. h. mit keiner kirchlichen Strafe behaftet, aus diesem Leben geschieden waren. Ferner werden alle, welche im Zustand der heiligmachenden Gnade (in Christo) aus dieser Zeitlichkeit gegangen sind, somit auch jene, deren Andenken auf Erden vergessen ist, der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen, damit sie an den Ort der Erquickung, des Lichtes und des himmlischen Friedens geführt werden. — Der schon lange gebräuchliche Text des MR zeigt deutlich eine Zweiteilung, wenn man nicht richtiger sagen will, daß das Memento def. aus zwei Gebeten besteht (so schon OR VII n. 16; daher auch die verschiedene Bedeutung von pax). — Das Totenmemento ist im Kanon ein späterer Einschub; dem ursprünglichen gregorianischen Kanon ist es fremd. Es hängt dies wohl damit zusammen, daß es nach Auskunft liturgischer Quellen vom 8.—11. Jh. an Sonn- und Festtagen, also an den Tagen des eigentlichen Gemeindegottesdienstes, weggelassen werden sollte. — e) Nobis quoque peccatoribus. An das Gedächtnis der Verstorbenen schließt sich, wie in der Markusliturgie (Brightman 129), die Bitte an, es möchten im besonderen auch die an der Liturgie unmittelbar Beteiligten, der Zelebrant und sein Dienst, zur Teilnahme an der Seligkeit der Heiligen geführt werden. Um diese Bitte wirksamer zu gestalten, geht ihr ein reumütiges Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit voraus, verbunden mit dem äußern Zeichen des Sündenbekenntnisses, dem Pochen an die Brust (12. Jh.) bei den Worten: „Nobis quoque peccatoribus". Die Nennung von fünfzehn Martyrern (mit Joannes ist doch wohl Joh. Bapt. gemeint; vgl. Manuale Decretorum, l. c. p. 94, n. 485), die dieses seligen Loses bereits teilhaftig geworden sind, soll die Bitte, deren Erhörung von der göttlichen Barmherzigkeit erwartet wird, möglichst wirkungsvoll gestalten. Auch diese Heiligenreihe erhielt im MA Zusätze, jedoch nicht in gleichem Umfang wie jene im Communicantes. In früherer Zeit liebte man es, hier die Namen der besonders verehrten weiblichen Heiligen einzusetzen (Ebner, Quellen 423). — Die Verneigung bei den ersten Worten unseres Gebetes in Verbindung mit dem Gestus bei den letzten Worten des vorausgehenden geht darauf zurück, daß an dieser Stelle der Papst einst seiner Assistenz das Zeichen geben wollte, sich aus der Beugestellung zu erheben (ORi I n. 89, VI n. 55 u. V n. 63; an letzterer Stelle ist dazu noch ausdrücklich das laute Sprechen der Worte in dem ja sonst still gebeteten Kanon vorgeschrieben; vgl. L. Brou in Misc. Mohlberg I 1/31). — f) Per quem haec omnia (vgl. C. Callewaert in RHE 39 [1943] 5/21). Alles, um was sie im Vorausgegangenen gebetet, will die Kirche von Gott dem Vater erlangen durch Christus, durch den Gott Brot und Wein erschaf-

fen (creas), in der Messe heiligt (sanctificas), mit göttlichem Leben und Segen erfüllt (vivificas, benedicis) und uns in der heiligen Kommunion zum Genusse reicht (praestas nobis; vgl. Dur. l. 4, c. 46, n. 8). Durch Christus und sein Opfer wird dem Vater und dem Heiligen Geist Ehre und Verherrlichung in vollkommenster Weise dargebracht (omnis honor et gloria): durch Christus (per ipsum), weil er, der absolut Reine und Heilige, sich opfert, mit Christus (cum ipso), weil die Ehre des Vaters und des Heiligen Geistes auch seine Ehre ist, in Christus (in ipso), weil in der Perichorese die drei göttlichen Personen in geheimnisvoller Weise sich durchdringen, weil in seinem mystischen Leibe, der Kirche, das eucharistische Opfer den Höhepunkt der Verehrung des dreieinigen Gottes darstellt. Mit dieser Schlußdoxologie des Kanons sind fünf Kreuzzeichen verbunden. Die drei ersten (seit dem 11. Jh.) werden bei der Erwähnung des Sohnes zwischen den Kelchrändern gezeichnet, um anzudeuten, daß das mit dem verklärten Leibe Christi verbundene Blut sich im Kelche befindet; die zwei letzten (seit dem 12. Jh.) zeichnet der Priester außerhalb des Kelches zwischen sich und dem Kelche bei Nennung des Vaters und des Heiligen Geistes. Auch diese Kreuzzeichen wollen besagen, daß die höchste Ehre der heiligsten Dreifaltigkeit durch das Kreuzesopfer erwiesen wurde. Die letzte und älteste Zeremonie bei dem Schlußgebete des Kanons bildet das Emporheben von Kelch und Hostie unter den Worten omnis honor et gloria (Elevatio minor). Diese Elevatio, die früher (OR I n. 89) auch während der ganzen Doxologie üblich war (im OR IV n. 55 indes schon die heutige Art), ist, im Unterschied zur Elevatio maior, kein bloßer Ostensionsritus, sondern ursprünglich ein letzter Opferungsgestus, der die eucharistische Handlung zusammenfaßt. Keinesfalls entspricht ihm also die in den Riten des Ostens übliche, der Kommunionvorbereitung dienende (einzige) Emporhebung am Kanonende unter den Worten: „Das Heilige den Heiligen" (Kommunionhinweis!). Die abendländische Elevation an dieser Stelle trat seit Einführung jener bei der Wandlung (El. maior) stark zurück. — Mit dem Amen nach der laut vorgetragenen Ekphonesis (= Per omnia s. s.) bekräftigte einst die „plebs sancta" das eucharistische Gebet (vgl. 1 Kor. 14, 16). — Das Gebet Per quem haec omnia ist gerade so wie das Feldfrüchtegebet in den orientalischen Anaphoren das Überbleibsel der an dieser Stelle einst vollzogenen Segnung der nicht für die Meßfeier benützten Opfergaben von Klerus und Volk. In den alten Sakramentaren sind noch verschiedene Einzelsegnungen dieser Art erhalten; so jene von Milch, Honig und Wasser im Zusammenhang mit den Taufriten (L 25 an Pfingsten, vermutlich auch für die Taufe an Ostern), die Segnung der neuen Früchte (Bohnen: Gel.

107 an Christi Himmelfahrt; vgl. Gel. 294, Greg. 221); im MA fand an dieser Stelle auch die Speisenweihe an Ostern statt und die sehr beliebte Benedictio uvarum in festo S. Sixti (6. August). Noch jetzt findet hier am Gründonnerstag die Weihe des Krankenöls statt (nach dem Rituale Warmiense von 1873 wurde bis in unsere Zeit an dieser Stelle am St.-Agatha-Tag Brot und Wasser geweiht. Vgl. auch § 65, 2b).

§ 56. Die Kommunion

Literatur: A. Franz, Die Messe im deutschen MA, a. a. O. 105/14 (Die ablutio calicis). — J. Baudot, Bénédictions Episcopales, in DAC II 716/23. — J. P. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers, Paderborn 1911. — G. Morin, Un recueil gallican inédit des Bénédictions Episcopales en usage aux VIIe—IXe siècles, in RB 29 (1912) 168/94. — J. Brinktrine, Das Vaterunser in den Meßliturgien, in ThGl 13 (1921) 275/80. — M. Andrieu, Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen-âge, Paris 1924. — Ders., ORi II 56 ff., 125 f., 147 ff. — W. Lüdtke, Bischöfliche Benediktionen aus Magdeburg und Braunschweig, in JLW 5 (1925) 98/122. — F. J. Peters, Die Karfreitagsmesse und der Ritus der Commixtio, in Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 6 (1929) 105/14. — P. Browe, Die Kommunionandacht im Altertum u. MA, in JLW 13 (1935) 45/64, bes. 45/51 (Kommuniongebet des Priesters). — Ders., Mittelalterl. Kommunionsitten, in JLW 15 (1941) 23/66, bes. 27 ff. 44 ff. 57 ff. — L. Haberstroh, Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem MR (Sankt Gabrieler Studien 5), Mödling 1937. — B. Capelle, Le rite de la fraction dans la Messe Romaine, in RB 53 (1941) 5/49. — J. Beran, Hat Gregor der Große dem Embolismus der römischen Liturgie den Namen des hl. Andreas beigefügt? in El 55 (1941) 81/87. — J. A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus, in GwL 137/64. — Bon. Fischer, Praeceptis salutaribus moniti, in ALW 1 (1950) 124/7 (vgl. VChr 3 [1949] 83).

1. Paternoster. Embolismus. — Unmittelbar nach dem eucharistischen Gebete beginnen die Vorbereitungen zur Kommunionfeier. Zu diesen gehören die Brechung des Brotes und die Vermischung der beiden Gestalten, aber auch das in der lateinischen Messe einstmals einzige Kommuniongebet, das, seinem Zwecke gemäß, gemeinsam (von Priester und Volk) oder doch laut vorgetragene Vaterunser. Da schon die ältesten Erklärungen des Vaterunsers (Tertullian, Cyprian) die Brotbitte mit der Eucharistie in Verbindung bringen und frühe die Vergebungsbitte als Kommunionvorbereitung betrachtet wird (z. B. bei Augustinus; s. Rötzer 129 f.), darf daraus auf eine mindestens ebenso weit zurückgehende Verwendung des Gebetes des Herrn als Kommuniongebet geschlossen werden. Ausdrücklich wird das Vaterunser in der Messe bezeugt für den Orient durch den hl. Cyrill von Jerusalem

(† 386, Cat. myst. 5), für das Abendland u. a. durch den hl. Augustinus (Sermo 58, n. 12 u. ö.). Seine jetzige Stellung in der römischen Messe, unmittelbar am Schluß des Kanons, wurde ihm erst durch Gregor d. Gr. (Ep. IX 12) angewiesen. Vordem wurde es höchst wahrscheinlich, wie noch jetzt im ambrosianischen und mozarabischen Ritus, nach der Brotbrechung gesprochen. Allen Riten ist eine die Ehrwürdigkeit des Vaterunsers betonende Einleitung gemeinsam; an die jetzt gebräuchliche, in welcher an Christi Auftrag (praeceptis „salutaribus", i. e. salvatoris) und Anleitung beim Abbeten erinnert wird, finden sich schon Anklänge bei Cyprian (De orat. Dom. c. 2) und bei Hieronymus (Adv. Pel. 3, n. 15). Ebenso allgemein ist eine den Gedanken der letzten Bitte ausmalende Fortsetzung (Libera nos, quaesumus; Embolismus = Einschiebsel genannt) des Vaterunsers; nur die byzantinische Messe schließt das Gebet des Herrn mit einer Doxologie. Wegen der engen Verbindung des Embolismus mit dem Vaterunser wurde dieses ursprünglich nicht mit dem Amen geschlossen wie jetzt. Der Embolismus wurde einst laut vorgetragen, wie die älteren ORi noch voraussetzen und es in der mailändischen Liturgie sowie auch in unserer Präsanktifikatenmesse des Karfreitags bis heute der Fall ist. In älterer Zeit (M OR XIV, Microl. cc. 13. 23) konnte er überdies beliebig erweitert werden. — Da das größte Übel der Kirche von der Gefährdung ihres innern und äußern Friedens droht, steht im Embolismus die Bitte um Frieden im Vordergrunde. Zugleich wird damit auch in entfernter Weise die Zeremonie des Friedenskusses eingeleitet. Die Bitte um Frieden im Embolismus wird verstärkt durch die Anrufung der Heiligen, deren Namen zu dieser Stelle im MA nach Belieben vermehrt wurden.

2. Brotbrechung und Vermischung. — Die aufs engste miteinander verflochtenen Zeremonien der Brotbrechung und Vermischung der heiligen Gestalten finden sich in allen Liturgien des Ostens und Westens. Es sind an sich Vorbereitungsriten für die hl. Kommunion. Bei der Fractio panis ist dies ohnehin klar; die Commixtio, schon bei Theodor v. Mopsuestia († 428) erwähnt (vgl. F. J. Reine, a. a. O. 156 174 f.), wird meist symbolisch, auf die Einheit des in den Gestalten von Brot und Wein vollzogenen Opfers, gedeutet. Ob diese Deutung zugleich die geschichtliche Begründung darstellt, dürfte fraglich sein. — In der römischen Messe haben die beiden Riten eine eigene Vorgeschichte, die ihren Ausgangspunkt in der Papstmesse hat. In dieser war, nach der Darstellung des OR I (n. 95 s.) in seiner ursprünglichen Gestalt, der vom Papst ausgesprochene Friedenswunsch: Pax Domini sit semper vobiscum, das Zeichen des Austausches des Friedenskusses bei Klerus und Volk. Der Papst selbst gab niemanden

den Friedenskuß, möglicherweise küßte er aber schon damals den Altar oder die Patene. Nach dem Friedenswunsch brach der Papst von einer der beiden von ihm dargebrachten und nun konsekrierten Oblationen ein Stück ab (erste Fractio panis), das auf dem Altar liegenblieb. Hierauf begab sich der Papst für die Kommunion zum Thron, wo zunächst in feierlicher Weise unter dem Absingen des Agnus Dei jene große Brotbrechung vorgenommen wurde, die der Vorbereitung für die Kommunion von Klerus und Volk diente und Christi Vorbild entsprach (fregit Mt 26, 26; Mk 14, 22; Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Nach dieser (zweiten) Fractio panis brach sich der Papst in einer weiteren (dritten) Fractio nun selbst mit dem Munde ein Stück von der hl. Brotsgestalt und kommunizierte; den Rest vermischte er unter dreimaliger Consignatio mit dem konsekrierten Wein (Commixtio). Ursprünglich ohne Formel, geschah dies nach einer jüngeren Rezension des OR I (n. 107) unter den Worten: Fiat commixtio et consecratio usw. Dann genoß der Papst das hl. Blut. — Die Verbindung des Friedenswunsches (Pax Domini etc.) mit einer Immixtio des konsekrierten Brotes geschah im Zusammenhang mit dem sog. Fermentum: An den Sonntagen, an welchen die Presbyter der römischen Titelkirchen in diesen für ihre Gläubigen die Liturgie zu feiern hatten, konnten sie an der päpstlichen Messe nicht teilnehmen und sie erhielten gemäß einer alten Gewohnheit (vgl. Innozenz I., Ep. 25 ad Dec. Eugub. c. 5) unmittelbar aus der Papstmesse des Tages eine Partikel des konsekrierten Brotes übersandt, die sie dann unter dem Friedenswunsch in den Kelch versenkten. Der Sinn der Zeremonie ging dahin, den abwesenden Papst am Opfer zu beteiligen. — Ähnliches wie bei den Presbytern der römischen Titelkirchen geschah, wenn im Falle der Verhinderung des Papstes ein Bischof an seiner Stelle die Stationsfeier halten mußte; er senkte eine, diesmal aus einer früheren Papstmesse stammende Partikel in den Kelch (vgl. OR II n. 6; IV n. 106). Die so gewordene Verbindung von Friedenswunsch und Immixtio drang, wie die jüngere, längere Bearbeitung des OR I (n. 95 s.) zeigt, als dort neu, selbst in die Papstmesse ein; der Papst senkte aus einer eigenen vorausgehenden Meßfeier eine Partikel in den Kelch, nunmehr zur Andeutung des Zusammenhanges aller Meßfeiern untereinander. — Die Entwicklung ging noch einen Schritt weiter: Wo das Fermentum wegfiel oder die Bereitstellung einer Sancta aus einer vorausgehenden Messe nicht üblich war (wie in außerrömischen Kirchen), brach der Zelebrant vor dem Friedenswunsch von seiner konsekrierten Oblation ein Stück ab und senkte es sozusagen als Ersatz-Fermentum unter dreifacher Consignatio mit der Formel Pax Domini etc. in den Kelch. In OR III (n. 3) hat dieser im

Beginn des 9. Jh. sich schon ankündende Brauch seinen Niederschlag gefunden. Damit war aber genau die Zeremonie dargestellt, wie sie das heutige MR vorsieht. — Das Endstadium der Entwicklung war von selbst vorgezeichnet: Zunächst verschwanden die nur fürs päpstliche Zeremoniell berechnete Fractio und die Commixtio unmittelbar vor der Kelchkommunion am Throne (OR IX n. 38 ss.); die dabei üblich gewesene Formel Fiat commixtio usw. rückte weiter vor, bzw. sie folgte der neuen Commixtio (OR VI n. 59). Schließlich wird im Zuge der praktischeren Gestaltung der Opfer- bzw. Kommunionbrote auch die große Brotbrechung eliminiert (so schon bei Joh. v. Avranches, † 1067), und es bleibt als deutliche Erinnerung an die Papstmesse nur mehr jene Fractio übrig, welche ursprünglich einen Ersatz des Fermentum beschaffen sollte, und die damit verknüpfte Commixtio, die, wie schon gesagt wurde, in die jüngere Fassung des OR I (n. 95) bereits eingedrungen ist. Den ersten der beiden Riten verband schon OR III n. 3 mit dem Ende des Embolismus, um den zweiten ordnete man, wie wir sahen, die überkommenen Gebetsformeln (Pax Domini, Fiat commixtio) mit den Signierungen (OR VI n. 59). — Die Formel der ORi: Fiat commixtio et consecratio etc., wurde, als bei der Vorbereitung der Missalereform auf dem Konzil von Trient mit Rücksicht auf die Utraquisten theologische Bedenken laut wurden, etwas abgeändert, so daß sie nun lautet: Haec commixtio et consecratio . . . fiat accipientibus nobis in vitam aeternam (Conc. Trid., ed. Goerres. VIII 917).

Bis auf Pius V. erteilten in Deutschland und Frankreich die Bischöfe an Festtagen unmittelbar vor dem Pax Domini einen feierlichen Segen unter Anwendung meist viergliedriger, nach Festen wechselnder Formulare (vgl. OR X n. 54). In Autun und Lyon besteht die Sitte noch heute. (Eine gallikanische Benediktion bietet auch noch die Brautmesse des MR). Zweck dieses Segens, der im gallikanischen Ritus auch von Priestern erteilt wurde und noch jetzt in den orientalischen Liturgien nach dem Pater noster gespendet wird, war wohl der Wunsch, jenen Gläubigen, die nicht kommunizierten und vor der Kommunion die Kirche verließen, einen Ersatz für die Kommunion zu geben.

3. Agnus Dei. — Da die Brechung des Brotes für die Kommunion der Gläubigen einst längere Zeit in Anspruch nahm, so suchte man, ähnlich wie bei der Darbietung der Opfergaben, auch diese Handlung durch einen entsprechenden Gesang religiös für das Volk auszunützen, zumal das in der byzantinischen Messe bei dieser Gelegenheit gesungene Koinonikon, in der mailändischen Liturgie das Confractorium hierfür das Beispiel gaben. Sergius I. († 701), ein Papst griechischer Nationalität, wählte hierzu das Agnus Dei, wobei er vielleicht beeinflußt war von der Erinnerung, daß in der griechischen Messe jener Teil der Hostie,

der unmittelbar vor der Kommunion gebrochen wird, die Bezeichnung „Lamm" (vgl. Offb. 5, 6 ff.) führt. Das Agnus Dei wurde in alter Zeit von Klerus und Volk gesungen und wahrscheinlich so lange wiederholt, als die Brotbrechung dauerte. Mit der Vereinfachung der Brechungszeremonie wurde die Zahl der Wiederholungen auf drei beschränkt (vereinzelt schon im 9. und 10., allgemein seit dem 12. Jh.). Das Agnus Dei schloß stets mit „miserere nobis", erst später (vereinzelt im 10., öfter im 11., allgemein seit dem 12. Jh.), als es mit dem Verschwinden des allgemeinen Brechungsritus den alten Sinn, Brechungsgesang zu sein, verloren hatte und daher auf die Kommunion bezogen werden konnte, wurde mit Rücksicht auf den folgenden Friedenskuß das dritte Agnus Dei mit „dona nobis pacem" abgeschlossen. Der Abschluß des Agnus Dei mit „dona eis requiem" bzw. „d. e. r. sempiternam" findet sich in den Totenmessen seit dem 10. bzw. 11. Jh., bürgert sich aber nur langsam allgemein ein. Im Gesang des Agnus Dei erfleht die Kirche vom Lamme Gottes, das unserer Sünden wegen geopfert wurde, für die Gläubigen die Entsündigung durch Gottes Barmherzigkeit und ihre Eintracht in der Kirche.

4. Friedenskuß. — Im Gegensatz zu den orientalischen Liturgien und dem gallikanischen Ritus, welche, offenbar wegen Mt 5, 23 f., den Friedenskuß vor die Oblation verlegen, ist ihm sein Platz, ähnlich wie in der nordafrikanischen Liturgie (vgl. Rötzer 130 f.), in der römischen Messe mindestens schon seit dem 4. Jh. (vgl. den Brief Innozenz' I. an Decentius von Eugubium) vor der Kommunion angewiesen. Er ist dort Vorbereitung auf diese (Greg. M., Dial. III 36; vgl. auch In Evang. II 37, 9 : PL 76, 1281), ja im MA sogar Kommunionersatz und, wie manche Quellen nahelegen, für die Nichtkommunikanten Anlaß, ihre Anteilnahme an der Meßfeier zu beenden (vgl. Greg. M., Dial. II 23). — Seit dem 11. Jh. geht dem Friedenskuß ein besonderes, an Christus gerichtetes Gebet um die Segnungen des Friedens für seine Kirche voraus, vordem diente zur Vorbereitung lediglich der Friedenswunsch des Pax Domini. Der Friedenskuß fordert namentlich die Bruderliebe als notwendige Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Diese Bedeutung heben die Vertreter der Consuetudo Romana hervor, der Micrologus (c. 18) und Radulph v. Rivo († 1403; ed. Mohlberg II 153).

5. Vorbereitungsgebete auf den Kommunionempfang. — Die zwei Vorbereitungsgebete „Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi" (9. Jh.) und „Perceptio" (10. Jh.) stammen ursprünglich aus der Gebetswelt der Gläubigen oder doch der der Meßfeier assistierenden Kleriker oder Mönche. Sie sind also, ähnlich wie die jüngere Schicht der Offertoriumsgebete, privater Art, was ja schon die in ihnen

gebrauchte Einzahl nahelegt. In verschiedener Ordnung und mit andern Gebeten untermischt, kehren sie vom 9. Jh. ab häufig wieder. Noch M OR XIV v. 1311 (n. 53) und Radulph v. Rivo (l. c.) kennen indes nur das erstere Gebet als regelmäßigen Bestand. Erst Pius V. schuf hier Einheit. — Im ersten Gebete erfleht der Priester, die Augen zur Stärkung der Andacht auf die heilige Hostie gerichtet, als Frucht der Kommunion Befreiung von Sünden und deren Folgen (universis malis), im zweiten Gebete „Perceptio", das bis auf Pius V. sehr häufig erst nach dem Empfange der heiligen Kommunion gesprochen werden mußte, Schutz der Seele und des Leibes vor Gefahren und um Heilung der Sündenwunden.

6. Kommunion. Ablution. So wenig wie vor kennt die ältere liturgische Praxis, im Unterschied von heute, auch bei dem Empfang der Kommunion irgendwelche begleitende Gebete des Priesters. Der Erweckung lebendigen Glaubens und dem Ausdruck innigsten Vertrauens dienen gegenwärtig die Worte: „Das Himmelsbrot will ich empfangen und den Namen des Herrn anrufen" (vgl. Ps 115, 4), welche der Priester spricht, wenn er die heilige Hostie ergreift. Mit den Worten des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8, 8) bekennt er noch einmal unmittelbar vor Empfang der heiligen Kommunion seine Unwürdigkeit, Hilfsbedürftigkeit und sein Vertrauen auf den Herrn, der mit seiner Gnade in der Seele Einkehr nehmen will. Auch diese Formeln, ursprünglich von privater Andacht gebraucht, treten bei dieser Gelegenheit vereinzelt schon im 11. Jh. auf, ebenso die Formeln „Corpus bzw. Sanguis Domini nostri Jesu Christi" usw. und „Quid retribuam" (Ebner, Quellen 302 u. a.). Während die ersteren das Verlangen nach der wichtigsten Frucht der Kommunion, Bewahrung der Seele zum ewigen Leben, aussprechen, bekundet die zweite (Quid retribuam), aus Ps 115, 3 entnommen, die Dankbarkeit, welche sich in stetem Heilsverlangen durch die Tat äußern soll. Matl. Missalien enthalten unmittelbar nach dem Genuß der heiligen Gestalten schöne Begrüßungen des heiligsten Sakramentes. Das jetzige MR ordnet nach dem Genuß der heiligen Hostie eine kurze Betrachtung des heiligsten Sakramentes an, nach dem Empfang des heiligen Blutes schreibt es die Kommunionspendung an die Nichtzelebranten vor. Auch hierfür sahen die älteren ORi so wenig eigene Begleit- oder Rahmengebete vor wie für die Kommunion des Zelebranten selbst. Für die Kommunion des bei der Pontifikalmesse diensttuenden Diakons und Subdiakons gilt dies heute noch. Der jetzt für die Nichtzelebranten- bzw. die Laienkommunion innerhalb der Meßfeier übliche Ritus ist weitgehend jenem der außermeßliturgischen Kommunionspendung an die Kranken nachgebildet. Freilich

war diese selbst wieder ursprünglich nichts anderes als eine entsprechend angepaßte Übertragung des Kommunionabschnittes der Messe (Pater noster mit Embolismus, Friedenskuß mit einer Formel) ins Krankenzimmer gewesen. Als dieses meßliturgisch gestaltete Krankenkommunionritual außer Übung kam und zerfiel, traten andere Bestandstücke in den Vordergrund, vor allem ein Sündenbekenntnis und ein Glaubensbekenntnis. In dieser Form kehrte das Kommunionkrankenritual wieder in die Meßliturgie zurück. In diesem Ritual finden wir nun das Confiteor mit den Absolutionen schon im 11. Jh. (Cluny); vom Viatikum übertrugen es die Mönche, wie gesagt, auf die Kommunion in der Messe; in der 1. Hälfte des 13. Jh.s ist es schon in manchen Pfarreien üblich. Das „Domine, non sum dignus" kommt als Demutsgebet der Kommunizierenden zwar schon seit Ende des 11. Jh.s vor, ein Teil des offiziellen Ausspendungsritus wurde es aber erst in nachmittelalterlicher Zeit. — Für den Zelebranten bietet das MR nach der Kommunionausteilung zwei Gebete, „Quod ore sumpsimus" (L 69 als Postcommunio) und „Corpus tuum" (Missale Gothicum, 7./8. Jh., Muratori II 519, als Dankgebet nach der Kommunion). Beide bewegen sich in dem Gedankenkreis der Kommuniongebete. Da nach dem Genuß des heiligen Blutes keinerlei betrachtende Erwägung vorgeschrieben ist, verfolgen diese Gebete auch den Zweck, den Priester, der unter diesen Gebeten die Reinigung des Kelches und seiner Finger von etwa anhaftenden Partikeln vorzunehmen hat, in der Sammlung zu bewahren. Diese Reinigung des Kelches (Purificatio) und der Finger (Ablutio) waren naturgemäß von der Ehrfurcht gegen die heiligen Gestalten seit je gefordert, förmliche Bestandteile des Meßritus sind sie aber erst seit dem 10./11. Jh. Die Art und Weise des Vollzugs blieb aber sehr mannigfaltig, bis Pius V. sie einheitlich im MR ordnete. Eine ausführliche Beschreibung der Ablution findet sich schon in den Consuetudines Cluniacenses des 11. Jh.s und andern Mönchsgewohnheiten.

7. Kommuniongesang. — Während die Gläubigen zum Empfang der heiligen Kommunion an den Altar traten, sang man schon im 4. Jh. (Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 5; AK VIII c. 13) den Ps 33, wegen dessen 9. Verses: „Kommet und sehet, wie gütig der Herr" (im MR am 8. Sonntag nach Pfingsten in gleicher Verwendung gewählt), um das Volk an die in der Spendung des Himmelsbrotes sich äußernde Liebe des Herrn zu erinnern. Der Kommuniongesang, den alle Liturgien aufweisen, ist im Abendlande für Afrika zuerst vom hl. Augustinus (Retract. l. 2, c. 11) erwähnt. In Rom dürfte die Einführung kaum jünger gewesen sein; jedenfalls ist der Kommuniongesang unter den alten Gesängen der Sänger-Schola (Introitus, Offertorium, Communio)

der älteste. Im Unterschied von fast allen Liturgien des Ostens (mit Ausnahme nur der byzantinischen und ostsyrischen) wechselt der Kommuniongesang des römischen Ritus im Kirchenjahr. Freilich verfiel der Vortrag des ursprünglich ganz, und zwar antiphonal, gesungenen Kommunion-Ps schon seit dem 10. Jh., so daß sich jetzt nur mehr die Antiphon erhalten hat. In ihr findet die Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, welche die Gläubigen beim Empfang der heiligen Kommunion beherrschen soll, entsprechenden Ausdruck.

8. Postcommunio. — In der vom liturgischen Gruß eingeleiteten, der Kollekte gleich gestalteten und gleich ihr zu den ältesten (L) Bestandteilen der Messe gehörenden „Postcommunio" (gallik.) erhalten der Kommunionritus und die Opferfeier ihren Abschluß (daher in den gregorianischen Sakramentaren auch „Ad complendum", „Complenda" genannt). Ein feierliches Gebet nach der Kommunion findet sich in allen Riten; während jedoch die orientalischen Liturgien den Dank für den Empfang des Sakramentes in den Vordergrund stellen, tritt dieser in der römischen Messe, wenn auch nicht gänzlich, in den Hintergrund. Die Postcommunio erscheint hier meist als eine Bitte um volle Auswirkung der Kommuniongnade. Über die Oratio super populum vgl. § 35, 1.

§ 57. Der Schluß der Messe

Literatur: Vgl. die Literaturangaben zum Ausdruck Missa bei § 43. — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA, Freiburg i. Br. 1909, II 52 57 f. (Joh.-Ev. und Wettersegen). — J. Pinsk, Die Missa sicca, in JLW 4 (1924) 90/118. — J. Lechner, Der Schlußsegen des Priesters in der heiligen Messe. Eine liturgisch-rechtsgeschichtliche Untersuchung, in Festschrift E. Eichmann zum 70. Geburtstag, Paderborn 1940, 652/84.

1. Entlassung. — Die Entlassung des Volkes nach Beendigung des Gottesdienstes kündet der Diakon, antikem Brauch folgend, durch den Ruf: „Ite, missa est — Gehet, ihr seid entlassen!" (OR I n. 124) an. Darauf antwortet das Volk (der Chor) mit „Deo gratias", welches als eine bündige und zugleich herzliche Danksagung erscheint für den Segen, der aus der soeben beendeten Opferfeier den Teilnehmern zuteil ward. Bezeugt ist die Formel in den ältesten römischen Ordines (OR I u. a.); ihr faktischer Gebrauch reicht aber wohl schon hinauf in die Zeit des hl. Augustinus (AC 6 [1940/50] 108 ff.). Während man im MA (Isidor v. Sevilla, Etym. VI 19 § 4; Florus v. Lyon, De expos. missae, u. a.) sich noch des historischen Sinnes der Formel bewußt war, tritt neuerdings immer häufiger der Versuch auf, dem Wort willkürlich

eine erbauliche Deutung zu geben. — Seit dem 11. Jh. (Micrologus c. 46) erscheint als Entlassungsformel das „Benedicamus Domino — Laßt uns den Herrn preisen!" Diese war wohl als solche in der Privatmesse schon früher gebraucht worden. Als ältere Formel bevorzugt man sie an Tagen mit Bußcharakter, an denen sie auch als eine Aufforderung betrachtet werden konnte, solche Tage durch das Gebet besonders zu heiligen. Noch etwas später, allgemein schon seit dem 12. Jh., wurde es üblich, sich als Entlassungsformel bei Requiemsmessen des „Requiescant in pace" zu bedienen. In ihm ist die Bitte ausgedrückt, daß die Früchte des Meßopfers vor allem den Abgeschiedenen zukommen möchten.

2. P l a c e a t. — Im feierlichen Entlassungsrufe hat die gottesdienstliche Versammlung ihren natürlichen Schluß; was noch folgt, erscheint darum sofort als eine spätere Zutat, wie das schon im 9. Jh. erwähnte Gebet „Placeat", das im MA häufig erst nach dem letzten Segen gesprochen wurde und der privaten Andacht entstammt. Seit dem 11. Jh. (Microl. c. 22) erscheint es immerhin in fester Verbindung mit der hl. Messe; aber erst Pius V. gab ihm seinen jetzigen Platz. Im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit bittet hier der Priester noch einmal die heiligste Dreifaltigkeit um gnadenreiche Annahme des von ihm dargebrachten Opfers.

3. L e t z t e r S e g e n. — Die älteste römische Messe kannte innerhalb der Meßliturgie nach der Art der östlichen Liturgien ein Segensgebet am Ende der Meßfeier, die schon erwähnte Oratio super populum (§ 35, 1). Daneben war nach der päpstlichen und bischöflichen Messe ein Segen herkömmlich, den der Zelebrant auf dem Wege vom Altar in die Sakristei auf Bitten der Anwesenden erteilte (OR I n. 126, IV n. 90 s., V n. 98, VI n. 76, IX n. 47 s.). — Unser jetziger Schlußsegen ist gallikanischer Herkunft. Im gallikanischen Ritus erteilte der Bischof und, nach Zuerkennung dieses Rechtes im 6./7. Jh., in einfacherer Form auch der Priester nach dem Pater noster einen förmlichen Segen, der als Entlassungssignal für die Nichtkommunikanten gewertet wurde (§ 56, 2) und sehr populär war (vgl. Ep. S. Bonifatii, l. c. 198). Schon im 7. Jh. finden sich daher Versuche, diesen Segen auch dem strenger gewordenen römischen Empfinden anzupassen und ihn daher nach der Kommunion einzuordnen (s. vor allem Tolet. IV c. 18, Bruns I 228 s.). Sicher ist, daß in der römisch gewordenen Meßliturgie des Frankenreiches der Segen sich in der ersten Hälfte des 9. Jh.s einen Platz nach der Kommunion erobert hat. Mit dem fränkisch-römischen Ritus kam der Segen ins Zentrum der Christenheit. Der Vorkämpfer des Mos Romanus (Microl. c. 21) setzt im 11. Jh. diesen Zustand längst als

rechtens voraus und versucht, freilich mit Hilfe unechter Quellen (aus den pseudo-isidorianischen Dekretalen), den römischen Ursprung des Meßsegens zu erweisen. — In den Requiemsmessen unterbleibt er, um anzudeuten, daß hier die Meßfrüchte in erster Linie den Seelen der Verstorbenen zugewendet werden sollen.

4. Letztes Evangelium. — Der letzte und zugleich jüngste Bestandteil des Meßritus ist das „letzte Evangelium" (Jo 1, 1—14). Seine Einführung ist wohl in erster, wenn auch nicht einziger Hinsicht der Wertschätzung zu danken, deren sich die Evangelienanfänge, besonders jener nach Johannes, wegen der ihnen zugeschriebenen segensmächtigen, besonders apotropäischen Kraft, im Volksglauben seit alters erfreuten (Augustinus, Chrysostomus). Seit dem 12. Jh. wurden diese Initien in den Wetterbeschwörungen verwendet; man ging da und dort dazu über, jenes nach Johannes in den Sommermonaten am Schluß der hl. Messe zu lesen. Aus dieser lokal und jahreszeitlich bedingten Observanz wurde im 15. Jh. eine allgemeine und ganzjährige Übung, die mit der Herausgabe des MR Pius' V. ihre Sanktion erhielt. — Die Herkunft des „letzten Evangeliums" zeigt sich in manchen deutschen Diözesanritualen darin, daß es bis in die neuere Zeit in den Wettersegen einbezogen ist (so durch die Expositio der Kreuzpartikel oder des Sanctissimum vor seiner Lesung u. a.). — Der Einführung des Ev.-Initiums nach Johannes kam wohl auch der Umstand entgegen, daß man das in ihm enthaltene Wort: „Et verbum caro factum est et habitavit in nobis" im MA öfters als Kommuniondanksagungsformel benützte (Ebner 302 331 334 339 347). Daher erschien und erscheint jetzt noch das Initium als letzte Gratiarum actio für das Einwohnen Christi in der Seele durch die Kommunion.

An einzelnen Tagen, z. B. wenn ein Fest und ein Sonntag, oder eine Ferie mit eigenem Evangelium und ein Fest zusammentreffen, wird an Stelle des Johannesevangeliums das Evangelium des Sonntags oder der Ferie genommen. Diese Sitte, die erst sehr spät aufkam, geht in ihrem Ursprung wohl zurück auf eine Missa sicca (Messe ohne Offertorium und Kanon), welche nach Angabe des 1502 erschienenen Ordo Missae Burchards von Straßburg (Wickham Legg, Tracts on the Mass, London 1904, 173) einzelne Priester in der Quadragesima oder auch an andern Tagen, wenn zwei Meßformulare vorhanden waren, nach dem Formular der durch das Fest verhinderten Tagesmesse zu lesen pflegten. Die Missa sicca war auch bei Unmöglichkeit einer normalen Meßfeier üblich, z. B. bei Schiffsreisen (M. nautica oder navalis), bei Jagden (M. venatoria oder venatica; vgl. die „Jägermesse" bei L. Uhland, Der letzte Pfalzgraf!) u. dgl. — Aus dem Streben, mehrere liturgische Anlässe zu berücksichtigen, entstand übrigens auch die Missa bifaciata bzw. trifaciata; eine solche bestand darin, daß man die veränderlichen Bestandteile zweier oder dreier Messen anein-

anderreihte bzw. ineinanderschob (also 2 oder 3 Introitus, Orationes, Epistolae, Evangelia), während die eigentliche Opferhandlung nur einmal vor sich ging. In Übung war diese (mißbräuchliche) Meßart fast nur in Frankreich (12.—14. Jh.).

5. Rezeß. — Wenn der Priester nach Beendigung der Messe den Altar verläßt, beginnt er sofort die Danksagung mit dem Canticum der drei Jünglinge (Dn 3, 57—88), das er vorschriftsmäßig (Schlußrubrik im „Canon Missae" des MR und Rit. celebr. XII 6) auf dem Wege zur Sakristei und beim Ausziehen der Gewänder betet und mit dem Ps 150 nebst Versikeln und Orationen abschließt. Die Einführung des Canticum geht wohl zurück auf den c. 13 bzw. 14 des 4. Konzils von Toledo (633), der unter strenger Strafe die Absingung des Benedicite in allen Messen gebietet, darunter aber das Benedicite der gallikanischen Messe nach den Lesungen meint. Im MA hat man es in Unkenntnis des gallikanischen Ritus an den Schluß der römischen Messe angefügt. Zuerst erwähnt es der Micrologus (c. 22), im römischen Ritus bringt es M OR XIII n. 6 (13. Jh.) mit der Antiphon zusammen mit Ps 150; im M OR XIV n. 53 ist darüber hinaus noch die Oratio Dominica cum Versiculis et Orationibus post Missam erwähnt. Im übrigen war außerhalb Roms das Benedicite schon früher an dieser Stelle bekannt. Die Erwähnung des hl. Laurentius in der dritten Oration, die erst verhältnismäßig spät den beiden ersten Orationen angefügt wurde, geht vielleicht darauf zurück, daß der hl. Laurentius Patron des päpstlichen Hausoratoriums Sancta Sanctorum war, wo die Päpste vor dem avignonesischen Exil die heilige Messe zu feiern pflegten (s. o. § 49, 3). — Von Dankbarkeit und Liebe zu Gott angetrieben, die in der vorausgegangenen Opferfeier neue Nahrung empfangen haben, durchgeht der Priester die ganze Schöpfung, die freie sowohl als auch die unfreie, und fordert in poetischer Weise alle Kreaturen auf, mit ihm Gott zu loben. In Ps 150 setzt sich diese Aufforderung zum Lobe Gottes fort. — Den würdigsten Nachhall der hl. Messe bildet ein Leben aus dem Opfergeist der Liturgie gemäß den Schlußworten der Schilderung der Taufmesse bei St. Hippolyt († 235): „Cum vero haec (d. h. die Tauf- und Firmungszeremonien mit Eucharistiefeier) fuerint, festinet unusquisque operam bonam facere" (Hauler, Fragmenta" Veronensia l. c. 113; vgl. ed. Dix 42).

II. TEIL

DIE HEILIGEN SAKRAMENTE UND SAKRAMENTALIEN

§ 58. Allgemeine Vorbemerkungen

Literatur: a) (Wort und Begriff Sakrament:) E. de Backer, Sacramentum: le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, Louvain 1911 — J. de Ghellinck-E. de Backer-J. Poukens-G. Lebracqz, Pour l'histoire du mot „Sacramentum". I: Les Anténicéens (Spic. Sacr. Lov. 3), Louvain-Paris 1924. — J. Huhn, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928. — O. Casel, Zum Worte Sacramentum, in JLW 8 (1928) 225/32. — Ders., Das Wort Sacramentum, in ThR 24 (1935) 41/47. — Ders., Das christliche Kultmysterium, a. a. O. — H. Kühle, Sakramentale Christusgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie, Beilage zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg WS 1939/40 u. SS 1943. — J. de Mayol de Lupé, Sens du mot sacramentum, Rev. des Ét. lat. 18 (1940) 29 ss. — H. M. Feret, Sacramentum dans la langue théologique de saint Augustin, Rev. de Sc. Phil. 1940, 218 ss. — A. Kolping, Sacramentum Tertullianeum. Erster Tl.: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum, Münster i. W. 1948. — J. C. M. Fruytier, Het woord μυστήριον in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem, Nijmegen 1950. — Chr. Mohrmann, Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens, in First internat. Conference on Patristic Studies, Oxford 1951 (vgl. VChr 6 [1952] 64). — ThWb IV 809/34: μυστήριον (G. Bornkamm).

b) (Sakramente und Sakramentalien:) C. Chardou, Storia dei Sacramenti, 6 voll., Capolago 1835 (Übersetzung in Migne, Cursus theolog. XX). — F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten, Tübingen 1872. — P. v. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 1893. — P. Pourrat, La théologie sacramentaire, Paris ^{3}1908. — N. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. ^{3}1918. — J. Braun, Sakramente und Sakramentalien. Eine Einführung in das Römische Rituale, Regensburg 1922. — L. Billot, De Ecclesiae sacramentis, Paris I ^{6}1924, II ^{7}1930. — P. de Puniet, Le Pontifical Romain, l. c. (Deutsche Übersetzung: Das Römische Pontifikale, a. a. O.). — A. Villien, Les sacrements. Histoire et liturgie, Paris 1931. — O. Schöllig, Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten, Freiburg i. Br. ^{3}1950. — J. Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster i. W. 1951. — A. v. Maltzew, Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898. — K. J. Dyovuniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας,

Athen 1923. — J. Daniélou, Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950. — Ders., Bible et Liturgie: La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église, Paris 1951 (D. behandelt die biblischen „Typen" von Taufe, Firmung und Eucharistie in den Taufkatechesen des 4./5. Jh.s).

c) (Die Sakramentalien:) F. Probst, Die kirchlichen Benediktionen und ihre Verwaltung, Tübingen 1857. — F. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche, Brixen 1896. — V. Arendt, De sacramentalibus, Rom ²1900. — H. Theiler, Die Sakramentalien der katholischen Kirche, Regensburg 1907. — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909; vgl. bes. I 1/8. — N. Jansen, Die Kirche segnet die Menschen. Ein Büchlein von Segnungen der Kirche über die Menschen, über ihre Habe und ihre Arbeit (Werkhefte der kath. Pfarrgemeinde), Kevelaer 1936, ²1949 (unter dem Titel: Segnungen der Kirche über die Menschen, usw.). — N. Dudli, Das Segensbuch der heiligen Kirche, Paderborn 1936. — J. Schuck, Der Segen Gottes. Ein christliches Hausbuch von den kirchlichen Segnungen und Weihen, Würzburg 1939.

1. Unter einem Sakrament versteht man ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, das infolge göttlicher Einsetzung die Fähigkeit besitzt, Heiligkeit und übernatürliche Gerechtigkeit sowohl anzuzeigen als auch zu bewirken (Cat. Rom. p. II c. 1, q. 6, n. 2). — Das Wort sacramentum (der Name von der die Eidesformel abschließenden sacratio, d. i. Selbstverwünschung ist der römischen Rechtssprache entnommen. Es bedeutet dort zunächst die vom Kläger an geweihter Stätte niedergelegte Geldsumme, die bei Prozeßverlust dem Tempel, d. h. der Gottheit, verfällt; dann den Fahneneid, in dem sich ebenfalls eine devotio, jene an die unterirdischen Götter, vollzieht, oder vielleicht mehr und besser, in dem eine religiös gedachte Weihe mit militärischen Folgen vor sich geht. Gelegentlich (Livius) wird bereits diese militärische Weihe mit den Mysterien, näherhin jenen des Bacchus, auf eine Stufe gestellt. — Die so durch die Antike bereits angebahnte Gleichsetzung von Mysterium und Sacramentum wurde im christlichen Schrifttum durchgeführt, und zwar zuerst in den schon vor Tertullian umlaufenden lateinischen Übersetzungen der Hl. Schrift; Μυστήριον (Μυστήρια) wird dort fast durchweg mit Sacramentum (Sacramenta) wiedergegeben. In Zusammenhang mit dem Fahneneid haben das Wort S. erst Tertullian († nach 220) und ihm folgend Cyprian († 258) und Arnobius († nach 305) gebracht, insofern sie den Eintritt ins Christentum bei der Taufe gerne als Verpflichtung auf die Militia Christi darstellen. Doch war diese „militärische" Deutung von S., auch bei Tertullian, nicht ausschließlich und nur vorübergehend; seit dem 4. Jh. kehrt S. zu seinem ursprünglichen Sinn und damit zum reicheren Inhalt zurück, der dem Ausdruck Mysterium auch noch nach

seiner Christianisierung anhaftet (s. o. § 44, 1 c). In diesem Sinne ist z. B. selbst bei Cyprian die Eucharistie dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum (Ep. 63, 14) genannt.

2. Schon die sprachliche Gemeinsamkeit zeigt demgemäß den tiefinnerlichen Zusammenhang zwischen Meßopfer, dem Mysterium im besonderen Sinne, und Sakrament im gegenwärtig enger gefaßten Sprachgebrauch; auch die Sakramente sind wahre Kulthandlungen, wenngleich neben ihrer kultischen Bedeutung die gnadenanzeigende und -mitteilende, d. h. eben der sakramentale Zweck, stärker im Bewußtsein der Gläubigen steht. Das hl. Meßopfer ist die zur Verherrlichung Gottes geheimnishaft vollzogene reale Darstellung des Erlösungswerkes des nunmehr verklärten Herrn, wie es im Leiden und Tod seinen Höhepunkt und in der Verherrlichung Christi seine Vollendung gewonnen hat. Die Sakramente sind die Mittel und Wege, durch welche wir geheimnisvollen Anteil an dem im Erlösungswerk, vor allem im Kreuztod verdienten Leben des Herrn und Heilandes erhalten, insofern in ihnen dieses Leben entweder erst mitgeteilt oder erneuert, vermehrt und vervollkommnet wird.

3. An der Liturgie der Sakramente müssen die wesentlichen von den unwesentlichen Bestandteilen unterschieden werden. Die ersteren, vom göttlichen Stifter der hl. Kirche in ihrem Grundgehalt angeordnet, sind in dieser ihrer Substanz unabänderlich; die letzteren (Zeremonien im engeren Sinne genannt) dienen, neben der Erbauung der Gläubigen, vor allem der Andeutung des Zweckes der einzelnen Sakramente (Cat. Rom. p. II c. 1, q. 10). Von der hl. Kirche angeordnet, sind sie dem Wandel unterworfen; ihre Ausgestaltung, Vorbereitung und Anwendung war und ist oft abhängig von der Umwelt, welche die hl. Kirche auf ihrem Wege durch die Geschichte durchschritten hat.

4. Auf einzelne Zeremonien der Taufe, nämlich auf den sog. Catechismus und den Exorzismus, wendet erstmals Petrus Lombardus († 1160; Sent. IV d. 6, c. 7) den Ausruck sacramentalia an. Der Ausdruck bürgerte sich in der Folgezeit allgemein ein und wurde, über die mit den Sakramenten zusammenhängenden Zeremonien hinaus, auf alle Sachen und Handlungen ausgedehnt, welche die Kirche, in einer gewissen Nachahmung der Sakramente, anzuwenden pflegt, um auf Grund ihrer Fürbitte vornehmlich geistliche Wirkungen hervorzubringen. Man kann die Sakramentalien im Anschlusse an St. Thomas von Aquin (S. th. III q. 65, a. 1) einteilen in Weihungen (Benedictiones constitutivae bzw. Consecrationes), Segnungen (Benedictiones invocativae) und Beschwörungen (Exorcismi). Die ersteren verleihen den betreffenden Personen oder Sachen den Sakralcharakter; die zweiten vermitteln be-

sondere Gnadenhilfe Gottes im Falle andächtigen und vertrauensvollen Gebrauches; die letzteren wollen dämonische Einflüsse fernhalten oder wieder davon freimachen. Sie gehen, entsprechend einem liturgischen Gestaltungsgesetz, vielfach den Weihungen oder den Sakramenten voraus (z. B. bei der Weihwasserweihe, der Taufe; ursprünglich auch so bei der Taufwasserweihe; vgl. § 38 e). — Die Sakramentalien gehen, abgesehen etwa von den Exorzismen (vgl. Mk 1,34; 3,11 f.; Lk 4,41; 9,42; Mt 8,28 ff.; Apg 19, 13), nicht auf die Einsetzung Christi, sondern der Kirche zurück. Ihre Ausbildung und Entfaltung ist daher so weit, so mannigfaltig und unbegrenzt wie die Aufgabe der Kirche selbst; die Aufgabe der Kirche aber besteht darin, alle Lebenswirklichkeiten im Ablaufe der Geschichte zu durchdringen, in die religiöse Sphäre zu erheben, sie zu heiligen und so dem Ziele, der Verherrlichung Gottes, einzuordnen (vgl. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen MA, Freiburg i. Br. 1936, 159).

1. Hauptstück
Die heiligen Sakramente

§ 59. Das Sakrament der Taufe

Literatur: Außer der bei § 4 u. § 4, 6 bei Besprechung der Ritualien angegebenen und der bei § 9 zum Apostolischen Glaubensbekenntnis vermerkten Literatur vgl. das folgende Schrifttum: O. Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten 1868. — J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 voll., Paris 1881/82. — F. X. Funk, Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums. Die Entstehung der heutigen Taufform, in Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. 1, Paderborn 1897, 209/41 478/83. — Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des MA, I: Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899. — C. A. Kneller, Was die ältesten christlichen Taufnamen erzählen, in SZ 62 (1902) 171/82 272/86. — P. de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne, in Rev. de quest. hist. 37 (1902) 385/423. — H. Usener, Milch und Honig, in Rhein. Museum f. Philol. NF 57 (1902) 177/95. — C. F. Rogers, Baptism and Christian Archaeology, Oxford 1903. — A. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche, Freiburg i. Br. 1903. — V. Ermoni, Le baptême dans l'Église primitive, Paris 1904. — A. Franz, Die Benediktionen, a. a. O. I 594/603 (Die Weihe von Milch und Honig), II 235/39 (Ablutionswein f. Täuflinge). — F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie (Stud. z. Gesch.

u. Kultur d. Altertums III 1/2), Paderborn 1909. — Ders., Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (desgl. V 3/4), Paderborn 1911. — Ders., Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen, Köln 1912. — Ders., Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in Ders., Konstantin der Große und seine Zeit. Ges. Studien, Freiburg i. Br. 1913, 429/47. — Ders., Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (LQF 14), Münster i. W. 1918. — Ders., Sol salutis, a. a. O. (s. unter Taufe usw. im Sachregister!). — Ders., Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder, in AC 2 (1930) 142/55. — Ders., Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni . . . und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Großen, in AC 2 (1930) 252/57. — Ders., Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug, in AC 4 (1934) 138/46. — Ders., Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, in AC 4 (1934) 153/87 (ebd. 288). — Ders., Nilwasser u. Taufwasser, in AC 5 (1936) 153/87. — H. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg (Taufe, Firmung und Kommunion), in ZkTh 37 (1913) 760/804; 38 (1914) 1/36 267/96. — A. v. Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. und der Kirche 18), Berlin 1913. — P. Glaue, Zur Geschichte der Taufe in Spanien I und II, in S.-Ber. der Heidelberger Ak. d. W. Jhrg. 1913, 10 Abh., u. 1927/28, 2. Abh. — M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien, a. a. O. 145/86 (Ordo Baptismi). — Th. Schermann, Das Aufkommen christlicher Taufnamen, in Katholik 95 (1915) 263/80. — J. Brinktrine, Die trinitarischen Bekenntnisformeln und die Taufsymbole, in ThQ 102 (1921) 156/90. — C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn [3] 1922, 225 ff. — A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte und ihre Entwicklung von 1482 bis 1721 (LQF 5/6), Münster i. W. 1923, 1/48. — E. Nied, Heiligenverehrung und Namengebung, Freiburg i. Br. 1924. — P. de Labriolle, Pompa diaboli, in ALMA 2 (1925) 170/81. — J. Schrijnen, Melk en honig in de oudchristelijke Doopliturgie, in Studia Cath. 2 (1925) 71/78. — J. Coppens, L'imposition des mains, l. c. 323/60. — A. Kalsbach, Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (RQS Suppl. 22), Freiburg i. Br. 1926 (Taufhelferinnen!). — A. Maloy, Lavement des pieds, in DThCath 9 (1926) 16/36. — Th. Michels, Die Akklamationen in der Taufliturgie, in JLW 8 (1928) 76/85. — J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike, a. a. O. 180 ff., 56 66 (Pompa diaboli). — H. Rahner, Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Deutungsgeschichte des Wortes πομπή - pompa in der urchristlichen Taufliturgie, in ZkTh 55 (1931) 239/73. — P. Browe, Melk en honig in den Doopritus, in Allgemeen Nederlandsch Eucharistisch Tijdschrift 10 (1931) 11/17. — Ders., Die Pflichtkommunion im MA, Münster i. W. 1940, 129/42 (Taufkommunion der Kinder). — Ders., Mittelalterliche Kommunionriten, in JLW 15 (1941) 48/57 (Die Ablution). — A. Dondeyne, La discipline des scrutins dans l'Église

latine avant Charlemagne, in RHE 28 (1932) 5/33 75/187. — Ph. Oppenheim, De baptismo, in El 46 (1932) 268/79 457/66; 47 (1933) 141/72. — A. Wilmart, Analecta Reginensia (Studi e Testi 59), Rom 1933, 153/79 (s. auch im Register unter Baptême). — Ders., La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'Euchologie Barberini, in RB 45 (1933) 10/19. — B. Capelle, L'introduction du catéchumenat à Rome, in RechTham 5 (1933) 129/54. — V. Iacono, Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo, Roma 1935 (krit. Auseinandersetzung mit den modernen Theorien über den Ursprung der christl. Taufe und der Taufriten). — F. X. Buchner, Missionstaufe und Taufbrunnen in deutschen Gebieten, in Volk und Volkstum 1 (1936) 201/12. — J. Jeremias, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? Göttingen 1938, ²1949 (mit reichen weiteren Quellen- und Literaturangaben). — J. Baur, Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum (Schlern-Schriften 42), Innsbruck 1938. — H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts, a. a. O. 95/100 161/93 305/29. — E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, in ZkTh 63 (1939) 1/49. — Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 1—3, in Pisciculi (AC Erg. Bd. I), Münster i. W. 1939, 157/64. — P. Welte, Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche (Freiburger Theol. Stud. 51), Freiburg i. Br. 1939. — E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian (StChA 8), Washington D. C. 1945 (S. 27/81; vgl. bes. über die Fußwaschung bei der Taufe). — Ph. Oppenheim, Sacramentum regenerationis, Rom 1947. — O. Haggenmüller, Heilige Gottesgeburt. Ein altsyrischer Traktat über die Taufe (Wort der Wahrheit 1), Beuron 1947. — J. J. Gavigan, Fulgentius of Ruspe and Baptism, in Tr 5 (1947) 313/22, bes. 320 ff. — J. H. Waszink, Pompa diaboli, in VChr 1 (1947) 13/41 (dort auch die ältere Literatur). — A. Chavasse, Les deux rituels romains et gallois de l'admission au catéchumenat que renferme le Sacramentaire gélasien (Vat. reg. 316), in Études de crit. et d'hist. religieuses (Bibl. de la Faculté cath. de théol. de Lyon, Lyon 2 [1948]) 78/98. — M. Andrieu ORi II (1948) 382 ff. — L. Hertling-E. Kirschbaum, Die römischen Katakomben und ihre Martyrer, Wien 1950 (italienisch 1949) 187/96. — B. Botte, Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte, in Mélanges J. de Ghellinck, l. c. I 1951, 189/200 (dort weitere Literatur). — J. Quasten, Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis, ebd. 223/34. — P. de Puniet, Apertio aurium, in DAL I 2523/36. — Ders., Baptême, in DAL II 251/346. — Ders., Catéchumenat, in DAL II 2579/621. — ThWb I 527/44 (A. Oepke). — J. Sauer, Baptisterium, in LThK I 954/56 (dort weitere Literatur). — J. A. Jungmann-J. Schmidlin, Katechumenat, in LThK V 884/88. — W. Deinhardt, Namen, in LThK VII 432 f. (dort weitere Lit. zu den Taufnamen). — A. Landgraf-W. Deinhardt, Taufe, in LThK IX 1007/18. — A. Rothenhaeusler-Ph. Oppenheim, Apotaxis, in RAC I 558/64. — Hdb. II 228—280.

Vorbemerkungen. Die Taufe wird in der ntl. Literatur als eine von allem Anfange an in den christlichen Gemeinden vorhandene, von Christus geschaffene Einrichtung vorausgesetzt (Röm 6, 3; 1 Kor 12, 13; Apg 2, 38 41; 8, 12 u. ö.; Mt 28, 18 ff.; Mk 16, 15 f.). Sie kann also weder abgeleitet werden aus der schon vorchristlichen Proselytentaufe, der eine zeremonielle, die (seit Ende des 1. vorchristlichen Jh.s den Heiden zugeschriebene) levitische Unreinheit beseitigende Bedeutung zukam (später wird sie unter christl. Einfluß eine Art Initiationsritus), noch aus der Johannestaufe bzw. aus dem Einströmen der Johannesjünger in die Kirche (Mk 1, 4—11; 11, 27 ff. mit Paralleltexten; Jo 1, 25 ff.; 3, 23 ff.; 10, 40; Apg 1, 5; 11, 16; 13, 24; 18, 25; 19, 4). Die Johannestaufe hatte lediglich sittliche, auf Christi Taufe hinzeigende Bedeutung (Jo 1, 31 ff.). Die christliche Taufe ist auch nicht erklärbar aus den orientalisch-hellenistischen Mysterien als eine Art synkretistisches Mysterium. Zwar haben diese Mysterien bei Ausbildung der Taufzeremonien und bei der Einordnung der Taufe in das religiöse Zeitempfinden formale Behelfe dargeboten; der Kern der christlichen Taufe blieb indes davon unberührt: Im wesenhaften Unterschied zum naturhaften Gehalt der Mysterien ist die christliche Taufe ein auf Grund von Christi Heilstat sakramental vermitteltes, übernatürliches Gnadengeschenk; in ihm erhält der Getaufte Nachlaß der Sünden und neues übernatürliches Leben durch Christus in Gott (vgl. 1 Kor 6, 11; 2 Kor 5, 17; Eph 2, 10; 5, 26; Hebr 10, 22; Apg 2, 38; 22, 16; Jo 3, 5 f.; Tit 3, 5; 1 Petr 3, 20 f.); zugleich geschieht in der Taufe die Eingliederung in die Kirche, die von Christus gestiftete, sichtbare Heilsanstalt. — Die ursprüngliche Taufhandlung war sehr einfach. Wie der Name (βαπτίζειν) erschließen läßt und die bei Paulus gegebene realistische Taufausdeutung (Röm 6, 3 ff.; Kol 2, 12) voraussetzt, bestand sie in dem Eintauchen ins Wasser und dem Auftauchen daraus, also in der Immersio, naturgemäß unter Anrufung des dreieinigen Gottes (Mt 28, 19). — Im Unterschied von den übrigen Sakramenten erfährt aber die Taufe (unter Hinzunahme von Firmung und Eucharistie als Initiationsriten) in der altchristlichen Zeit, in höchster Entfaltung im 5. u. 6. Jh., eine reiche rituelle Ausgestaltung. Dies nicht so sehr deswegen, weil die Taufe das grundlegende aller Sakramente ist, sondern vornehmlich, weil die so nüchterne und knappe Art römischer Ritusgestaltung den Bedürfnissen der antik-hellenistischen Kulturwelt, besonders auf dem Gebiete der Initiationsriten der verschiedenen Kulte, und damit der missionarischen Gewinnung der Heidenwelt nicht gerecht geworden wäre.

1. Spender der Taufe. — Die Taufe spendete im christlichen Altertum, als das Christentum vorzugsweise nur in den Städten verbreitet war, meist wohl der Bischof, der beim sakramentalen Akte von den Priestern und Diakonen, ja auch Akolythen unterstützt wurde. Erst die Entwicklung der Landseelsorge führte dazu, auch die Priester häufiger mit dem Vollzug der Taufe zu betrauen. Nach gegenwärtigem kirchlichem Recht ist ordentlicher Spender der Taufe der Priester, ihre Vornahme aber ein Reservat des Pfarrers (CIC c. 738 § 1); außerordentlicher Spender ist der Diakon, der jedoch nur mit Genehmigung des Bischofs oder des zuständigen Pfarrers von dieser Vollmacht Gebrauch machen darf (c. 741). Noch jetzt wünscht die Kirche (c. 744) in Erinnerung an die alte Sitte, daß die Taufe Erwachsener vom Bischof oder von einem vom Bischof Delegierten gespendet werde.

2. Taufzeiten. In apostolischer Zeit band man sich an keine bestimmten Tauftermine; immerhin scheint man, wenn wir die Äußerung Plinius' d. J. (Ep. X 96, 9; vgl. u. nr. 7 c) richtig deuten, wenig später jeweils dem Sonntag die fälligen Taufen vorbehalten zu haben. Im 2. Jh. sah man sich zur Erleichterung der Vorbereitung auf die heilige Taufe bei der wachsenden Zahl der Christen genötigt, die gemeinsame Vorbereitung der erwachsenen Taufkandidaten auf gewisse Zeiten des Jahres zu beschränken und mindestens die feierliche Taufe nur an wenigen bestimmten Terminen zu erteilen. Schon Tertullian (De bapt. c. 19) nennt als solche Ostern und Pfingsten: der Ostertag wurde von der Kirche hierzu gewählt, um gerade an diesem Tage, an welchem der Herr von den Toten erstand, das Absterben und Auferstehen ihrer Kinder in Christus feiern zu können (vgl. Röm 6, 4); Pfingsten kam nur als Abschluß der österlichen Zeit (Pentekoste) zur Ehre eines Tauftages. Zugleich wird durch die Taufe am Pfingsttag erinnert an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den heiligen Sakramenten, vorzüglich in der Taufe nach den Worten des Apostels (Tit 3, 5): „Gott hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes." — In den Kirchen des Ostens war Epiphanie ein beliebter Tauftermin, der in der Folge auch im Abendland (Spanien, Sizilien, Irland, Gallien) Eingang fand. Gelegentlich wurde selbst an Weihnachten (Gallien; Rom) an Martyrer- und Aposteltagen (Spanien) und am Feste des Johannes Baptista (Gallien) getauft. Die Päpste drängten aber auf Einhaltung der alten Tauftermine. — Da bei der Kindertaufe die Rücksicht auf die zarte Konstitution der Täuflinge die möglichst baldige Taufe rätlich erscheinen ließ, gerieten allmählich, seit dem 13. Jh. endgültig, die alten Tauftermine in Vergessenheit. Gegenwärtig kann man die feierliche Taufe an allen Tagen spenden, nur bei

der Taufe der Erwachsenen sollen nach Möglichkeit die alten Taufzeiten eingehalten werden (c. 772).

3. Taufort. — Zur Vornahme der Taufe kamen in ältester Zeit zunächst jene Orte in Betracht, an denen Wasser, besonders „lebendiges" Wasser (Quellen, Flüsse, Meer) vorhanden war (vgl. Justin, Apol. I 61 u. 65). Die Ausbildung eines fortgeschrittenen Gemeindelebens führte im Zusammenhang mit der Hervorhebung der Bedeutung der Taufe und der dementsprechenden rituellen Entwicklung indes frühe zur Einrichtung eigener, geschlossener Taufräume in Verbindung mit den gottesdienstlichen Versammlungsräumen oder doch in ihrer Nähe. Aber auch die Anlage dieser Taufräume trug der älteren Auffassung Rechnung; man legte die Taufkirchen oder Baptisterien der nachkonstantinischen Zeit (meist Zentralbauten; s. o. § 21, 2) so an, daß im Taufbecken ständig Wasser zu- und abströmte (daher, wie auch später, Fons baptismalis!). Aus dem gleichen Grunde findet man Baptisterien gerne über antiken Badeanlagen errichtet, wo zudem die Möglichkeit bestand, das Taufwasser bequem vorzuwärmen. Freilich entstanden in dieser Zeit zunächst nur in größeren Gemeinden (in jenen der civitates) Taufkirchen (Baptisterien), welche sich neben den bischöflichen Kirchen erhoben. Erst allmählich durften auch andere Kirchen einen Taufbrunnen errichten; doch waren diese, beginnend schon seit dem 8. und 9. Jh., nicht mehr in eigenen Kapellen, sondern in Nebenkapellen (Taufkapellen) oder -räumen der Kirche untergebracht. Wiewohl die Einrichtung der Taufbrunnen schon im 6. Jh. bei einzelnen Landkirchen der Fall war, dauerte es doch bis ins 11. Jh., bis alle Pfarrkirchen in den Besitz dieses Rechtes gelangten. Nach dem jetzt geltenden kirchlichen Gesetz gilt als Ort der Taufe eine Kirche oder ein öffentliches Oratorium (c. 773), vor allem die Pfarrkirche, in welcher sich ein Taufbrunnen (fons baptismalis) befinden muß (c. 774).

4. Taufpaten. — Unser gegenwärtiges Pateninstitut ist geschichtlich aus drei voneinander ursprünglich verschiedenen Wurzeln hervorgegangen: aus der Einrichtung der Katechumenatszeugen oder -bürgen (schon bei Hippolyt; gelegentlich „Oblator"), aus dem Helfer bzw. Susceptor bei der Taufe und endlich aus dem Sprecher (sponsor, Fidei iussor) bei der Kindertaufe, welche ja zweifellos schon seit urchristlicher Zeit Übung wurde und trotz mancher gegen sie geltend gemachter Einwände es auch blieb. Der Taufbürge (Laie) führte die Taufbewerber der Kirche zu und zeugte für sie und ihre ernste Absicht. Der Taufgehilfe leistete bei der Taufe liturgische Hilfsdienste; er war daher „liturgische" Person (Diakon, Diakonisse). Für Fälle einer Taufe außerhalb der normalen Taufzeiten „nimmt er den

Täufling in Empfang" (suscipere! Didascalia III 12, 3), d. h. er erteilt ihm Unterricht und wird so sein geistlicher Vater. — Bei der Kindertaufe, die naturgemäß in alter Zeit nicht die Regel war, wandte man ursprünglich den Erwachsenentaufritus an und bedurfte daher eines Taufsprechers, der aber zugleich für die Erfüllung des Taufversprechens beim Kinde Sorge trug und so Bürgschaft übernahm (daher Sponsor bei Tertullian oder Fidei dictor bei Augustin bzw. Fidei iussor bei Caesarius v. Arles). Nicht sicher ist, ob auf die Entwicklung des Taufsprechers schon die beiden erstgenannten Institute Einfluß nahmen oder ob der Taufsprecher ebenso ursprünglich und selbständig sich ausbildete wie sie. Sicher ist indes wohl, daß auf dem Gebiet der fränkischen Kirche die verschiedenen Funktionen in eins zusammenflossen und daß dort mindestens seit dem 9. Jh. hiefür der Name Patrinus geläufig ist. — Der Pate wirkt jetzt noch bei der Taufspendung mit, indem er den Täufling bei der Taufe hält oder doch berührt und ihn unmittelbar nach der Taufe aus den Händen des Taufenden entgegennimmt (c. 765 n. 5); zwischen ihm und dem Täufling entsteht eine geistliche Verwandtschaft (cc. 768 1079). — Die kirchliche Gesetzgebung betonte seit der Karolingerzeit mit besonderem Nachdruck allezeit die Pflicht der Paten, das religiöse Leben ihrer Patenkinder zu fördern (c. 769). Deshalb können nur solche zur Patenschaft zugelassen werden, die in den Glaubenswahrheiten hinlänglich unterrichtet sind (darum nicht Unmündige) und in ihrem persönlichen Verhalten sich nicht in Gegensatz zur Kirche gestellt haben (also nicht Exkommunizierte, Häretiker usw.).

5. Taufnamen. — Die Namengebung erfolgte ursprünglich unabhängig von der Taufe; die erwachsenen Täuflinge besaßen ihre Namen schon, aber auch die Kinder erhielten sie nicht bei der Taufe. Doch kam man zu der späteren Verbindung von Taufe und Namengebung kaum deswegen, weil man sich wegen des nicht mehr verstandenen „nomen dare" der einstigen Katechumenatszeit (vgl. § 35, 3) dazu für verpflichtet hielt; vielmehr dürfte eine gewisse Verbindung von Taufe und Namengebung erst auf dem Gebiete der germanischen Länder erfolgt sein, da dort schon in vorchristlicher Zeit die 9 Nächte nach der Geburt stattfindende Namengebung vielfach mit einer Wassertaufe und Wasserbegießung verbunden war (vgl. schon Gregor v. Tours, Hist. Franc.: PL 78, 341; s. ferner W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, Frankfurt a. M. 1938, 91 f. u. 94). Die deutschen Ritualien im ausgehenden MA fragen denn in der Tat, wie der Täufling genannt werden soll. Die Bezeichnung Taufname ist seitdem berechtigt. — Nach dem Wunsche der Kirche (RR tit. II,

c. 1, n. 54) soll der Taufname der Name eines Heiligen sein, zur beständigen Mahnung, daß der Neugetaufte eingegliedert ist in die Gemeinschaft der Heiligen, deren Vorbild er nachahmen und deren Schutz er sich empfehlen soll.

6. Entstehung des Taufritus. — Der jetzige römische Taufritus stellt die Zusammenfassung verschiedener, ehemals zeitlich getrennter Zeremonien dar, welche einst a) in der Zeit der entfernteren Taufvorbereitung an den Katechumenen, b) in der Zeit der näheren, mit der Quadragesima beginnenden Vorbereitung an den Taufkandidaten (competentes, electi, φωτιζόμενοι), c) am Tauftage selbst an den Täuflingen und Neophyten vollzogen wurden. In Rom hatte sich die Taufdisziplin mit den dazu gehörigen Riten, um auf die wichtigsten Einzelpunkte einzugehen, folgendermaßen entwickelt: a) Wer sich entschlossen hatte, Christ zu werden, mußte sich zunächst in den Katechumenat, unter die audientes, aufnehmen lassen. Diese Aufnahme, an keinen bestimmten Termin gebunden (vgl. § 35, 3), geschah, nach Prüfung der Ernsthaftigkeit des Entschlusses, durch ein besonderes Zeremoniell (vgl. dazu Gel. 113 f. — eine ältere Form für Erwachsene aus dem Heidentum — u. 46 — eine jüngere für Kinder christlicher Eltern). Während des Katechumenates, dessen Dauer in der Regel vom Eifer des Taufbewerbers abhing, hatte sich dieser am Unterricht (Katechesen) zu beteiligen und verschiedenen Riten zu unterziehen (wie Bekreuzigung; Salzzeremonie; vgl. Gel. 47 s.). — Nach Beendigung dieses ersten Stadiums der Taufvorbereitung konnten sich die Taufbewerber vor dem Karsamstag eines Jahres für die an diesem Tage stattfindende Taufe melden (nomen dare); die Anmeldung geschah zu Beginn der Fastenzeit; sie hießen von da ab Electi. b) Während der nun folgenden Quadragesimalzeit verpflichtete man die Electi, sich häufig, ja täglich an einer Reihe von Übungen, wie Gebet, Fasten, Ermahnungen und Exorzismen, zu beteiligen, um sie so auf die Taufe vorzubereiten, vor allem aber sie an das aus der Taufverpflichtung sich ergebende Leben eines Christen zu gewöhnen (vgl. Papst Siricius † 399, Ep. ad Himerium Tarracon. c. 2: PL 56, 556). Diese Erprobungen hießen Scrutinia. Die Bedeutung der Taufe für die Gemeinde brachte es mit sich, daß einige dieser Skrutinien vor der um den Bischof versammelten Gemeinde stattfanden. Um 500 und noch 100 Jahre später sind es drei öffentliche Skrutinien (vgl. Ep. Johannis Diac. ad Senarium, ed. Wilmart 171; Canones ad Gallos c. 8: Bruns II 278 s.), und zwar am dritten, vierten und fünften Fastensonntag (vgl. Gel. 34 38 42); eine letzte vorbereitende Zusammenkunft am Morgen des Karsamstags war dem Ephpheta-Ritus und der Wiedergabe des bei einem früheren Unterricht mitge-

teilten Glaubensbekenntnisses (und des Vaterunsers) gewidmet (vgl. Gel. 78 s. u. die Bemerkung Greg. 54 zu Oratio in Sabbato Pasche). — Die von uns beschriebene Ordnung ist auf erwachsene Taufbewerber zugeschnitten. Nicht sehr viel später, nämlich im 7. Jh., vielleicht sogar schon gegen Ende des 6. Jh.s, als die Taufkandidaten vorwiegend Kinder (infantes) waren, wird im OR XI eine Entwicklung greifbar, in welcher die der Taufe vorausgehende Vorbereitung aus symbolischen Gründen (OR XI n. 81: secundum formam septem donis Spiritus sancti) in sieben Zusammenkünfte, Scrutinia genannt, gegliedert ist; diese Skrutinien haben aber mit jenen älterer Ordnung nur den Namen gemein: es sind keine Prüfungen oder Erprobungen moralisch-exorzistischer Art, sondern nur mehr rituell-liturgische Vorgänge, die, beginnend mit dem Mittwoch der dritten Fastenwoche und endend mit dem Karsamstagmorgen, auf verschiedene Tage der Fastenzeit verteilt sind und an den von ihren Paten zur Kirche gebrachten infantes vollzogen werden (vgl. OR XI n. 34!); dabei stellt das erste „Scrutinium", im völligen Widerspruch zur älteren Ordnung, die Aufnahme in den Katechumenat dar (OR XI n. 1 s.; vgl. Gel. XXIX, p. 45!). Der Redaktor dieser „Skrutinienordnung" nahm sein Material vielfach aus dem (älteren) Gel., während umgekehrt dieses auf Grund des eingeführten OR XI eine Umgestaltung erfuhr. — c) Im Taufritus selbst schloß sich OR XI offensichtlich an das Gel. an.

Bei Auftauchen des Greg. war der OR XI allgemein in Umlauf. Nach gewissen Anhaltspunkten zu schließen, ist im hadrianischen Greg. die Skrutinienordnung des OR XI ebenso vorausgesetzt wie dessen, an das Gel. sich anlehnende Taufordnung im engeren Sinne. Mit der Zurückdrängung der Gelasiana zugunsten des gregorianischen Sakramentars im Frankenreich wurde eine neue Ordnung notwendig. Sie wurde zunächst, noch unter Benützung des gallikanisierten Typs des OR XI, in der Richtung gesucht, daß die Anweisungen des OR XI überarbeitet, umgeändert und, insbesondere in der Beschreibung der Skrutinien, wesentlich gekürzt, also den Bedürfnissen einer Taufvorbereitung von infantes noch mehr angepaßt wurden. Der entscheidende Schritt aber war, daß das einst auf verschiedene Tage verteilte Skrutinienritual in einen einzigen Vorbereitungsritus zusammengedrängt und dieser mit den Riten des Taufaktes selbst sowie den der Taufe unmittelbar folgenden Zeremonien zu einer Einheit, einem ordo baptismi, verbunden wurde. Nur durch untergeordnete Zusätze vermehrt, wird dieser Taufritus, der sich schon im Nachtrag des Greg. (Greg. 159—163) findet, noch jetzt bei der Taufe von Erwachsenen gebraucht. Von ihm unterscheidet sich der Ritus der Kindertaufe, der erst in neuerer Zeit ent-

stand, durch die geringere Zahl der Exorzismen, Kreuzzeichen usw. und durch den Wegfall der in drei Pss (8 28 41) bestehenden Einleitung, die erst später der Taufe der Erwachsenen vorangestellt wurde.

7. Der heutige Ritus der Kindertaufe. a) Riten der ehemaligen Katechumenenzeit. — Der erste Teil des Ritus der Kindertaufe (bis zum Gebete „Deus patrum nostrorum" einschließlich reichend) enthält jene Riten, welche einst an den Katechumenen vollzogen wurden. Dazu gehörte eine über die wichtigsten Pflichten des Christen aufklärende Einführungskatechese (jetzt: Was verlangst du von der Kirche Gottes? usw.), die Aufnahme in den Katechumenat durch die in allen Liturgien bei diesem Anlaß übliche Bezeichnung mit dem Kreuze, dem Hoheitszeichen Christi, und die Handauflegung, durch welche die Segnung und Besitzergreifung seitens der Kirche ausgedrückt ist. Exorzistischen Charakter trägt die Exsufflatio (dreimaliges Blasen in das Angesicht des Täuflings) an sich, ebenso die dem römischen Ritus eigentümliche, schon von Augustin (Conf. l. 1, c. 11) erwähnte Darreichung des Salzes, die ihren Ursprung zurückleitet auf die antiken römischen Anschauungen über die reinigenden, apotropäischen Wirkungen des Salzes. Noch jetzt wird beim Exorzismus des Salzes diese nunmehr von der Segensgewalt der Kirche erhoffte Wirkung erwähnt (efficiaris salutare sacramentum ad effugandum inimicum). Wie jedoch die Worte, welche bei der Darreichung des Salzes gesprochen werden (Nimm hin das Salz der Weisheit; es sei dir ein Gnadenmittel zum ewigen Leben), und das Gebet „Deus patrum nostrorum" (Gel. 47) andeuten, soll damit auch die vor der Fäulnis der Sünde bewahrende, Geschmack am übernatürlichen Leben verleihende Gnade Christi, der himmlischen Weisheit, symbolisiert werden. Die Gebete, welche in diesem ersten Teile des Taufritus gesprochen werden, das eine nach der Bezeichnung mit dem Kreuze (Preces, Gel. 46), das andere nach der Handauflegung (Omnipotens sempiterne Deus, Gel. 46), bitten vor allem um sittliche Stärkung des Katechumenen, die einst inmitten der Verführungen und Lockungen der heidnischen Welt doppelt vonnöten war. Eine aktuelle Bedeutung vermag man diesen Gebeten zu geben, wenn man sie mit Rücksicht auf das von ähnlichen Gefahren bedrohte spätere Leben des Täuflings spricht. Wenn ferner wiederholt gefleht wird, Gott möge den Täufling zum Bade der Wiedergeburt gelangen lassen, so sind hier die alten Verhältnisse vorausgesetzt, bei denen oft viele Jahre vom Eintritt in den Katechumenat bis zur Taufe verfließen konnten, während welcher der Katechumene seinem Entschluß untreu oder vom Tode hinweggerafft werden konnte.

b) Die Riten der Kompetentenzeit. — Den einst an den Taufkandidaten (competentes, electi) vollzogenen Zeremonien entsprechen im heutigen Ritus der Kindertaufe jene, welche das RR bis zur Salbung mit Katechumenenöl einschließlich enthält. Die electi wurden in dieser Zeit häufigen, mit Handauflegung und Kreuzzeichnung verbundenen Exorzismen unterworfen. Der letzte Exorzismus, „Exorcizo te, omnis spiritus immunde", im Ritus der Erwachsenentaufe „Nec te latet, satana" (Gel. 78), fand am Karsamstagmorgen statt und führte den Namen „catechismus", was darauf hindeutet, daß er an die Stelle einer letzten Belehrung der Täuflinge getreten ist. Exorzistischen Charakter trägt auch die Bestreichung der Ohren und der Nase der Täuflinge mit Speichel, die alte „apertio aurium" (= Öffnung der Ohren; Ambr., De myst. l. 1, c. 1; RAC I 487/9). Mit dem Speichel verband der antike Volksglaube, außer anderen Wirkungen, insbesondere eine die Dämonen vertreibende Kraft. Im Christentum erinnerte man sich, daß der Herr bei der Heilung des Taubstummen sich des Speichels bediente, und gestaltete den alten Brauch zum Sakramentale, welches die Erschließung des inneren Sinnes für das Wort Gottes (vgl. die dabei gesprochenen Worte: „Ephpheta, quod est adaperire", Mk 7, 34; Gel. 79) und den Wohlgeruch des Evangeliums (in odorem suavitatis) bewirken soll. Die ursprünglich exorzistische Bedeutung klingt nach in den Worten: „Du aber entfliehe, Teufel, es naht sich das Gericht Gottes." Auch die Widersage an den Satan, schon im 2. Jh. erwähnt (Tertull., De spectac. c. 4), in welcher der Täufling dem Teufel und seinem Pomp (d. i. allem, was mit dem Götzenkult zusammenhängt), der Sünde und der Gelegenheit zur Sünde entsagt, fügt sich passend in die Gesamtheit dieser Exorzismen ein. Das gleiche gilt von der Salbung mit Katechumenenöl, im Orient schon im 4. Jh. nachweisbar (Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 2), in Rom erst später auftretend. Im Ritus der Erwachsenentaufe ist noch jetzt der Salbung eine Exorzismusformel angefügt (Fliehe, unreiner Geist, usw.). Eine besondere Rolle spielte in dieser Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung die Übergabe des apostolischen Symbolums (traditio symboli), welche im späteren Skrutinienritus am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag erfolgte. Da es zur Zeit der ausgebildeten Arkandisziplin verboten war, das Symbolum aufzuschreiben, mußten es die Taufkandidaten dem Gedächtnis einprägen (RAC I 1035 ff.) und es kurz vor der Taufe, gewöhnlich am Karsamstagmorgen, öffentlich vor der Gemeinde hersagen (redditio symboli). In gleicher Weise wurde ihnen auch das „Gebet des Herrn" übergeben, wodurch ausgedrückt werden sollte, daß nur die Getauften in einem höheren Sinne Gott Vater nennen

können. Alle diese Zeremonien kehren im jetzigen Ritus der Kindertaufe wieder. Selbst die alte Übergabe und Rückgabe des Glaubenssymbolums und des Vaterunsers hat sich insofern erhalten, als vorschriftsmäßig Priester und Paten diese Gebetsstücke gemeinsam beten müssen. Erst im Laufe des MA (13. Jh.) wurde es üblich, Täufling und Paten von der Kirchtüre, wo sie bis zum Abbeten des Symbolums standen, unter Auflegung der Stola feierlich in die Kirche zu geleiten. Das Gebet „Aeternam ac iustissimam pietatem" (Gel. 49) fleht besonders um die Gnade der Erleuchtung (illuminare lumine intelligentiae) und erinnert damit an die eingehende Belehrung über die Glaubenswahrheiten, welche die Competentes empfingen, im Gegensatz zu den Katechumenen, welchen nur die Elemente des Glaubens (rudimenta fidei; vgl. die Katechumenatsgebete) mitgeteilt wurden. Auch hier wird der Priester das künftige Leben des Täuflings im Auge haben und für dasselbe um die Gnade einer tiefgegründeten Glaubenserkenntnis flehen.

Das MA hat das ältere christliche Ritual mitunter umgestaltet und erweitert. So wurde beispielsweise im Anschlusse an die Exorzismen schon in Taufordnungen des 11. und 12. Jh.s (bis hinein ins späte MA) das Evangelium von der Kindersegnung des Herrn (Mt 19, 13—15 bzw. Mk 10, 13—16) verlesen. Bei der Apertio aurium war es in Deutschland und anderswo vielfach üblich, den Speichel mit Staub zu vermischen (vgl. Jo 9, 6!), was die Verchristlichung des antiken Brauches verstärkte. — Die Verwendung von Saliva oris beim Ephpheta-Ritus darf übrigens bei Vorliegen vernünftiger Gründe (etwa solcher hygienischer oder missionarischer Art) unterlassen werden (AAS 36 [1944] 28).

c) Der Taufakt und die demselben unmittelbar vorangehenden und folgenden Zeremonien. — Durch die am Morgen des Karsamstags erfolgte Widersage an den Satan geschah der Austritt (ἀποταγή) aus dem Dienste des Bösen; mittels des in Frage und Antwort gefaßten Bekenntnisses, das wohl schon Plinius d. J. (Ep. X 96, 9) meint (so H. Lietzmann, A. Kurfess u. a.; vgl. S. 43) und dessen bereits das frühe christliche Altertum gedenkt (Tertull., De spectac. c. 4; Cypr. Ep. 70, 2; vgl. schon Apg. 8, 37), vollzieht sich der Eintritt in den Dienst Christi (συνταγή). Bei Beantwortung dieser Glaubensfragen standen die Täuflinge bereits im Wasser. — Die Taufe wurde gespendet durch dreimaliges Untertauchen (Immersionstaufe) oder durch dreimaliges Ausgießen des Wassers über das Haupt (Infusionstaufe; Didache c. 7); wo, wie im Spanien des 6. und 7. Jh.s, besondere Gründe vorlagen, begnügte man sich mit einem einmaligen Untertauchen bzw. Ausgießen (vgl. Martini Episcopi Bracarensis Op. omnia,

ed. Cl. W. Barlow 251/8 290/2). — Nach dem Zeugnis altchristlicher Denkmäler gab es noch eine dritte Art der Taufe, bei welcher der Täufling im Wasser stand, während der Taufende das Wasser über sein Haupt leitete. Diese Art dürfte schon früh vielfach die eigentliche Immersio abgelöst haben. Während diese in der Abwandlung der Submersio immerhin bei Kindern noch länger blieb, bevorzugte man schon im 9. Jh. (Walafried Strabo, De ex. et incr. c. 26) bei den Erwachsenen aus praktischen Gründen die Infusion. Seit dem 13., vollends seit dem 16. Jh. wird sie mehr und mehr herrschend, wenngleich da und dort alle drei Formen nebeneinander einhergingen (J. Baur, a. a. O. 52 Anm. 75). Das dreimalige Untertauchen bzw. Begießen symbolisiert den Glauben an die göttliche Trinität, die Begießung in Kreuzesform den Glauben an den Kreuzestod Christi, die Verdienstursache der Taufgnade. Wie es Tertullian nahelegt (Adv. Prax. 26; De pudic. 9; De cor. mil. 3; De bapt. 2, 1) und Hippolyt (Hauler, Fragm. Veron. 110 s; Flor. Patr. 7, 31, ed. Dix 36; vgl. auch Testam. D. N. J. Chr., l. c. 270) sicher bezeugt, war in älterer Zeit im Abendland der Taufakt selbst eingeordnet in die Tauffragen an den Täufling und sein damit verbundenes trinitarisches Bekenntnis. Noch im Gel. (86: benedicto fonte baptizas . . . sub has interrogationes) ist dieser Zusammenhang sichtbar, während im Alkuinischen Anhang (Greg. 137) die Trennung von Tauffragen und Taufakt, offenbar aus kultischer Zweckmäßigkeit, bereits durchgeführt ist. — An den Taufakt schließt sich fast in sämtlichen Riten die Chrismatio an. Während die anderen Riten dabei aber nur e i n e Salbung kennen, entwickelte sich im römischen Ritus eine Doppelsalbung: Es wurde dort nämlich ursprünglich die Salbung am ganzen Körper zunächst von Priestern und Diakonen (bei Frauen von Diakonissen) begonnen und durch die Stirnsalbung des Bischofs vollendet. Als seit dem 4. Jh. der Bischof nicht mehr überall taufen konnte, zerlegte man den Salbungsritus in zwei Chrismationen; die eine, einst von Priestern und Diakonen vollzogen, verselbständigte sich (vgl. Innozenz I. an Bischof Decentius von Eugubium), die andere, die sakramentale, holte der Bischof bei gelegener Zeit nach. Als Ganzes zielte die postbaptismale Salbung sicher auf die Firmung, die in alter Zeit stets mit der Taufe verbunden war. — Desgleichen empfingen die Täuflinge seit alters nach der Taufe die hl. Kommunion, die Kinder unter der Gestalt des Weines (so noch OR XI n. 103 und ältere Ritualien). Erst seit dem 12. Jh. kommt letzterer Brauch ab, wobei man aber noch lange (Kölner Agende noch 1720), nicht selten bei der Hervorsegnung der Wöchnerin, den Kindern als Kommunionersatz vom Ablutionswein des Priesters reichte („Witzen" d. h. weise machen). —

Von sonstigen altchristlichen Bräuchen sind einige (Darreichung von Milch und Honig, meist vor der Taufkommunion [vgl. § 55, 7 f]; Wassertrunk; Bruderkuß; Fußwaschung; Ablegung aller Kleidung, die vom Tiere stammt und daher nach antiker [pythagoreischer] Ansicht kultisch „unrein" ist, und dafür Anlegung von Linnen) entweder völlig verschwunden oder nur noch in Reminiszenzen erhalten. So ist etwa das weiße Tüchlein bzw. Häubchen („Westerhemdlein"; matl. Mitra), das nach der Taufe dem Kinde aufgelegt und im MA oft erst bei der Hervorsegnung der Wöchnerin zeremoniell abgenommen wird, eine letzte Erinnerung an das von den Neugetauften in der Osterwoche getragene weiße Linnenkleid. Seit dem 9. Jh. nachweislich (Amalar., De ord. antiph. c. 6), empfangen die Neugetauften auch eine brennende Kerze, ein Ritus, der sich wohl aus dem christlichen Altertum (Pseudo-Ambr., De laps. virg. c. 5) in das MA herübergerettet hat. — Die jetzigen Zeremonien nach der Taufe deuten die Wirkungen des Taufsakramentes an: so die Salbung mit Chrisam die Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Gesalbten, die priesterliche und königliche Würde der Kinder Gottes. Die Formel, welche bei der Überreichung des weißen Kleides (Tüchleins) gesprochen wird, mahnt, die dadurch symbolisierte Taufunschuld ohne Makel zu bewahren; die brennende Kerze erinnert an das helle Licht des Glaubens, welches alle Lebenswege des Neophyten bis zu seinem Eintritt in die Ewigkeit erleuchten soll. — In manchen mittelalterlichen Ritualien schließt die Taufhandlung ab mit einer Admonitio ad circumstantes, namentlich an die Paten. Der Brauch lebt heute in vielen Ritualien fort oder wurde neuerdings wieder aufgenommen, um so die Bedeutung der Taufe für die kirchliche Öffentlichkeit zu betonen.

8. Der heutige Ritus der Erwachsenentaufe. — Gegenüber der Taufordnung für Kinder zeigt dieser Ritus das Bestreben, bei der Spendung des grundlegenden Sakramentes, entsprechend der besonderen Bedeutung des Aktes, eine größere Feierlichkeit zu entwickeln (RR II c. 3, n. 2 ss.). Die ganze hl. Handlung wird eingeleitet durch feierliches Gebet (Pss 8 28 41, dazu drei Orationen), verrichtet vom Priester mit seiner Assistenz an den Altarstufen. Bei den aus der Katechumenenzeit herrührenden Riten ist die Einführungskatechese erheblich erweitert. Wie in manchen älteren Ritualien auch bei der Kindertaufe, wird nunmehr der Name des Täuflings erfragt und eine erstmalige dreifache Abrenuntiatio samt der ihr entsprechenden Glaubensbefragung vorgenommen. Die Exsufflatio wird positiv ergänzt durch eine Insufflatio (Geistmitteilung durch Anhauchen des Antlitzes). An die wie sonst übliche Signatio schließt sich je nachdem eine Sonder-

absage (gegenüber dem Götzenkult — dem jüdischen Kult — dem Islam — der Häresie) mit dazu gehöriger Mahnung und abschließender Oration (Gel. 114: Te deprecor). Die nun anhebende zweite Signatio einer Reihe von Körperteilen (Stirne, Ohren, Augen, Nase, Mund, Brust, Schultern) und schließlich des Körpers im ganzen, wie sie übrigens das Sacerdotale von A. Castellani für die Kindertaufe vorsieht, weist ganz offensichtlich auf die ähnlich umfängliche Salbung des Orients als ihr Vorbild. Handauflegung und Salzdarreichung geschehen wie bei der Kindertaufe, nur wird bei der Taufe von Heiden unmittelbar vor der Salzdarreichung ein eigenes Gebet (Gel. 114) gesprochen. — Bei den geschichtlich aus der Kompetentenzeit stammenden Riten ist der größere Reichtum der einst üblichen Exorzismen, nach alter Sitte unterschiedlich für die beiden Geschlechter verwendet (vgl. Gel. 48 s. sowie ältere Ritualien), beibehalten; auch die in die Exorzismen eingeordneten Zeremonien der Kniebeugung der Täuflinge, des Abbetens des Vaterunsers durch sie sowie ihrer Bekreuzung durch die Paten und den taufenden Priester (vgl. OR XI n. 12 s. 17 ss.) findet getrennt nach Geschlechtern statt. Die übrigen Zeremonien (Handauflegung, Einführung in die Kirche unter dem Abbeten des Credo und des Herrengebetes, Ephpheta-Ritus, Abrenuntiatio mit zweiter Namensbefragung, Salbung mit Katechumenenöl, Tauffragen, Erfragung des Taufbegehrens mit dritter Namensbefragung u. a.) unterscheiden sich nicht wesentlich vom Ritus der Kintertaufe. Beachtenswert erscheint, daß der nach dem Abbeten des Herrengebetes folgende Exorzismus in alter Form wiederkehrt (Nec te latet: Gel. 78 s.), ferner, daß nach der Salbung mit Katechumenenöl eine dreimalige Abweisung des Satans erfolgt und daß, wie schon bemerkt wurde, der Name des Täuflings dreimal erfragt wird. Doch kommen alle diese Besonderheiten in den älteren Ritualien auch bei der Kindertaufe vor. — Falls die Taufe Erwachsener durch den Bischof oder doch in seiner Anwesenheit vollzogen wird, schließt sich an die Taufe sogleich die Spendung der hl. Firmung und in der nun folgenden hl. Messe der Kommunionempfang an. Dies entspricht altchristlicher Praxis.

§ 60. Das Sakrament der Firmung

Literatur: Außer den die Taufsalbung betreffenden Werken unter § 59 sind einschlägig:

Ch. Vitasse, Tractatus de confirmatione, in Migne, Theol. cursus completus t. 21, Paris 1840, 545 ss. — L. Jannssens, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique, Lille 1888. — M. Heimbucher, Die

heilige Firmung. Das Sakrament des Heiligen Geistes, Augsburg 1889. — A. Th. Wirgman, The Doctrine of Confirmation, London - New York - Bombay ²1906. — F. J. Dölger, das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt (Theol. Stud. d. Leo-Ges. 15), Wien 1906. — P. Galtier, La consignation à Carthage et à Rome, in Rech. de science relig. 2 (1911) 369/83. — Ders., La consignation dans les Églises d'Occident, in RHE 13 (1912) 257/301. — Ders., Onction et confirmation, l. c. 467/76 (s. de Puniet). — P. de Puniet, Onction et confirmation, in RHE 13 (1912) 450/66 (s. Galtier). — J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg i. Br. 1920. — J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes, l. c. 174/371. — K. Lübeck, Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche, in Katholik 95 (1915) 198/214 281/93. — Ders., Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche, in Past. Bon. 33 (1920/21) 111/18 176/84 219/26. — A. d'Alès, De baptismo et confirmatione, Paris 1927. — H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, a. a. O. 101/60 (Die zweite Salbung nach der Taufe). — D. van den Eynde, Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441, sur la chrismation, in RechTham 11 (1939) 97/109. — Quinn, The extraordinary minister of confirmation according to the most recent decrees of the Sacred Congregation, Rom 1951. — C. Ruch-G. Bareille-P. Bernard-V. Ermoni-L. Marchal-E. Mangenot-T. Ortolan, Confirmation, in DThCath III 975/1103. — P. Galtier, Imposition des mains, in DThCath VII 1302/1425, bes. 1319/26. — H. Leclercq, Confirmation, in DAL III 2515/51. — Ders., Onction, in DAL XII 2116/26. — J. B. Umberg, Firmung, in LThK IV 15/19.

Vorbemerkungen. Die Firmung führt in den älteren Quellen vielfach, im kirchlichen Sprachgebrauch von heute fast durchwegs den Namen Confirmatio, ein Ausdruck, der in den ORi auch für die Kelchkommunion gebraucht wird (im übrigen vgl. neben Ambrosius, De myst. c. 7, u. Leo M., Ep. ad. Nicet. 7, vor allem die 1. Synode von Orange 441 c. 2. Manus impositio, Χειροθεσία. Chrismatio oder Chrisma, μῦρον. Signaculum spiritus bzw. spiritale oder dominicum, signatio. Consummatio, perfectio, τὸ τέλειον, ἡ τελείωσις. Sphragis, ursprünglich Taufbezeichnung, wird seit dem 3. Jh. für die Firmung gebraucht). Die Firmung ist nach dem Zeugnis der Schrift (Apg 8, 14—17; 19, 6) und der Überlieferung ein von der Taufe verschiedener Ritus, wenngleich sie in alter Zeit zusammen mit der Taufe gespendet und daher zuweilen mit ihr unter dem Ausdruck Baptismus zusammengefaßt wird (Tertullian). Die Loslösung des Firmungs- vom Taufritus, also die gesonderte Spendung, ist das Ergebnis der fortschreitenden Organisierung und Ausbreitung der Kirche. Die Initiationsriten mußten dabei notwendig aufgeteilt werden: die Taufe wurde Sache der Presbyter auf dem Lande, die Firmung mußte der Bischof nachholen. Die oben erwähnte Doppel-

salbung bei der Taufe hängt mit dieser Entwicklung zusammen. Im Osten wurde im Unterschied vom Westen die Firmung in der Regel Sache der Presbyter (s. u.).

1. Spender und Empfänger. Firmpaten. — Nach der allgemeinen, bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückreichenden Tradition der abendländischen Kirche, mit welcher anfänglich auch der Orient übereinstimmte, ist ordentlicher Spender der heiligen Firmung der Bischof. Schon im christlichen Altertum firmten ausnahmsweise — im Orient seit dem 9. Jh. regelmäßig — auch die Priester, aber stets mit dem vom Bischof geweihten Öl. Nach jetziger kirchlicher Übung kann der einfache Priester nur mit besonderer päpstlicher Erlaubnis die Firmung spenden. Für Todesgefahr ist neuestens diese Erlaubnis unter den üblichen Voraussetzungen den Pfarrern und Pfarrvikaren allgemein erteilt (Dekr. der Sakramentenkongreg. v. 14. IX. 1946: AAS 38 [1946] 349 ss.); partikularrechtlich ist sie überdies auf andere Priester (Krankenhausgeistliche u. ä.) ausgedehnt worden (AfkKR 124 [1949/50] 525 f.). — Da man ursprünglich, wie erwähnt, die heilige Firmung im unmittelbaren Anschluß an die Taufe zu erteilen pflegte, nahm man keine Rücksicht darauf, ob der Firmling erwachsen war oder nicht; erst seit dem 12. Jh. besteht besonders auf dem abendländischen Festland das Bestreben, die Firmung auf ein späteres Alter, die Unterscheidungsjahre, zu verschieben. Wiewohl diese jetzt in der abendländischen Kirche gewöhnlich abgewartet werden, so können gleichwohl beim Vorhandensein wichtiger Gründe auch Kinder vor dem erlangten Vernunftgebrauch die heilige Firmung empfangen (c. 788). — Bei der einstigen Verbindung von Tauf- und Firmungsspendung genügte ein Pate für beide Sakramente. Eigene Firmpaten werden erst nach ihrer Trennung im 9. Jh. erwähnt.

2. Zeit und Ort der Spendung. — Die Tauftermine Ostern und Pfingsten waren ursprünglich auch die Firmungszeiten. Mit Vorliebe wählte man im MA hierfür Pfingsten, das Fest der Geistessendung (Amalar., De eccl. off. l. 4, c. 29). Damit stimmt auch das neue kirchliche Gesetzbuch (c. 790) überein, welches die Pfingstwoche als die passendste Zeit für die Spendung der Firmung bezeichnet. — In alter Zeit firmte der Bischof am Orte der Taufe, zuweilen geschah dies im Sakrarium, in größeren Kirchen wohl auch an einem gesonderten, eigens für die Vornahme der Firmung bestimmten Raume (consignatorium; so bei der Laterankirche. Vgl. H. Grisar, Geschichte Roms, a. a. O. 333 f. 805 ff.). Als regelmäßiger Firmungsort gilt gegenwärtig die Kirche, doch kann aus besondern Gründen auch ein anderer geziemender Ort gewählt werden (c. 791).

3. Entstehung des Firmungsritus. — Bereits im 2. Jh. (Tertull., De bapt. c. 7—8) sind als Bestandteile des Firmungsritus die Handauflegung, Salbung und ein Gebet um den Heiligen Geist bezeugt. Während der Handauflegung (= jetzige Handausstreckung) sprach der Bischof schon im 4. Jh. ein die sieben Gaben des Heiligen Geistes im einzelnen aufzählendes Gebet (Ambr., De myst. c. 7; Ambr., De sacramentis l. 3, c. 2), das in seinem vollen Wortlaut das Gel. (87) und, nur in der Anrede (Omnipotens sempiterne Deus) verändert, auch das heutige PR enthalten. Die sakramentale Salbung der Stirn erschien einst als der Abschluß der noch jetzt nach der Taufe üblichen Scheitelsalbung; diese ist, wie früher bemerkt, der letzte Überrest einer von Priestern oder Diakonen unmittelbar nach der Taufe vollzogenen Salbung des ganzen Körpers (Tertull., De bapt. c. 7) oder doch mehrerer Körperteile (Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 3). Die Formeln bei der Stirnsalbung lauteten im MA sehr verschieden; unsere jetzige Formel (Signo te usw.) erscheint seit dem 12. Jh. Zur Erklärung des Backenstreiches nach der Firmung, der im 13. Jh. in den Firmungsritus gelangt, allgemein aber erst durch das PR Aufnahme findet, hat man auf die Bedeutung des Backenstreiches in der germanischen Rechtssymbolik als Sinnbild der Mündigkeitserklärung und Freilassung hingewiesen (Ild. Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie, Heidelberg 1913); der im PR bzw. RR während der Firmung vorgesehene, jedoch kaum mehr geübte „Fußtritt" des erwachsenen Firmlings (super pedem dexterum patrini sui) ist indes aus germanischem Rechtsbrauch sicher nicht abzuleiten. Der schon seit altchristlicher Zeit nach der Taufe bzw. der Firmung übliche Friedenskuß (s. bes. Hippolyt, Ap. trad., und Cyprian) lebt nur mehr im Friedenswunsch des Bischofs fort, und dieser ist nun mit dem Backenstreich äußerlich verbunden. Der feierliche Schlußsegen ist schon in Pontifikalien des 10./11. Jh.s bezeugt. Er kam in Aufnahme, um der Firmungshandlung, als sich nicht mehr an sie die Feier der heiligen Messe und die Spendung der Kommunion unmittelbar anschloß, einen würdigen Abschluß zu geben.

4. Der heutige Firmungsritus. — Der heutige Firmungsritus liegt, von Unwesentlichem abgesehen, abgeschlossen im M OR X (13. Jh.) vor. Mit dem Segenswunsche, den der Bischof zu Beginn der feierlichen Handlung den Firmlingen entgegenruft: „Der Heilige Geist komme über euch, und die Kraft des Allerhöchsten bewahre euch vor Sünden", ist ausgedrückt, was die heilige Firmung in den Gläubigen wirken soll: Stärkung durch den Heiligen Geist zum Kampfe gegen die Sünde. In ergreifender Weise, die Hände gegen die Firmlinge ausgestreckt, ruft der Bischof über sie im Gebet „Omnipotens sempiterne

Deus" die sieben Gaben des Heiligen Geistes herab. Das Gebet wird eindrucksvoll nach der Nennung von je zwei Gaben durch Amen unterbrochen. Es ist ausdrücklicher Wunsch der Kirche, daß die Firmlinge bereits bei dieser „ersten Handauflegung oder Handausstreckung" zugegen seien (c. 789). Nunmehr salbt der Bischof die einzelnen Firmlinge an der Stirn mit Chrisam, wobei er zugleich seine Hand dem Haupte des einzelnen Firmlings aufzulegen hat (c. 781 § 2). Die während der Salbung gesprochene Formel: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heiles im Namen usw.", drückt einerseits die Besitzergreifung des Firmlings seitens des Gekreuzigten, anderseits die übernatürliche Stärkung zum standhaften Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott aus. Wer standhaft seinen Glauben bekennen will, besonders in einem Leben nach dem Glauben, muß auch verstehen, für den Glauben Leiden und Widerwärtigkeiten zu ertragen (Cat. Rom. pars II c. 3, n. 26). Daran erinnert den Firmling der gelinde Backenstreich, den er vom Bischof empfängt. Als Lohn für das Leiden in Christus wird, wie die begleitenden Worte „Der Friede sei mit dir" besagen, wahrer Himmelsfriede dem Gefirmten zuteil. Vom gläubigen Bewußtsein der großen Gnadengabe erfüllt, deren die Firmlinge teilhaft geworden, bitten Bischof und Volk, Gott möge sein Gnadenwerk erhalten und festigen (Confirma hoc usw.), der Heilige Geist möge die Firmlinge durch seine Einwohnung zu seinem Tempel vervollkommnen (vgl. Schlußoration). Am Schlusse erteilt der Bischof den Segen unter den Worten: „Es segne euch der Herr von Sion aus, damit ihr schauet die Güter Jerusalems (d. h. die Gnadenschätze der Kirche) alle Tage eures Lebens und das ewige Leben habet!" — In einer Reihe von Diözesen (z. B. Ostdeutschlands; auch Frankreichs) ist mit der Firmung auch eine Namengebung verbunden; schon in älterer Zeit (Greg. v. Tours, † 594, Hist. Franc. V 39) kennt man für manche Fälle diesen Brauch.

§ 61. Das heiligste Sakrament des Altars

Literatur: Außer einigen bei der Taufliteratur (§ 59) schon genannten Schriften sind folgende einschlägig:

J. B. Thiers, Traité de l'Exposition du S. Sacrement de l'Autel, 2 voll., Paris 1673, Avignon [4]1777. — F. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament, Tübingen [2]1857. — J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie, 2 voll., Paris 1885/86. — J. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1891. — Ders., Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes

des Altares, Kempten 1897. — Über den Ursprung des vierzigstündigen Gebetes, in SZ 50 (1896) 470/75 (Miszelle). — F. X. Funk, Der Kommunionritus, in Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. 1, Paderborn 1897, 293/308. — P. Norbert Ord.Cap., Zur Geschichte des vierzigstündigen Gebetes, in Katholik 78 (1898 II) 151/58. — W. E. Scudamore, The Communion of the Laity, London 1902. — V. Ermoni, L'Eucharistie dans l'église primitive, Paris ²1908. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i. Br. ²1910. — Fr. Zimmermann, Die Abendmesse, a. a. O. (s. Namen- und Sachregister unter Nüchternheit). — P. Browe, Die Kommunion in der gallikanischen Kirche, in ThQ 102 (1921) 22/54, 133 f. — Ders., Die Entstehung der Sakramentsandachten, in JLW 7 (1927) 83/103. — Ders., Die ständige Aussetzung des Sakraments im MA, in JLW 7 (1927) 144/48. — Ders., Die Abendmahlsprobe im MA, in HistJb 48 (1928) 193/207. — Ders., Die Pflichtkommunion im MA, in ThGl 20 (1928) 625/41. — Ders., Die öftere Kommunion der Laien im MA, in Bonner Z. f. Theol. und Seels. 6 (1929) 1/28. — Ders., Die Kommunion in der Pfarrkirche, in ZkTh 53 (1929) 477/516. — Ders., Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegen, in ThGl 21 (1929) 742/55. — Ders., Die Eucharistie als Zaubermittel im MA, in Arch. f. Kulturgesch. 20 (1930) 134/54. — Ders., Die Kommunion an den drei Kartagen, in JLW 10 (1930) 56/76. — Ders., Die Entstehung der Sakramentsprozessionen, in Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 8 (1931) 97/117. — Ders., Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im MA, in EL 45 (1931) 279/97. — Ders., Der Segen mit Reliquien, der Patene und (der) Eucharistie, in EL 45 (1931) 9/25, 100/15. — Ders., Die Kinderkommunion im MA, in Scholastik 5 (1930) 1/45. — Ders., Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?, in ThGl 23 (1931) 755/62. — Ders., Die Kommunionvorbereitung im MA, in ZkTh 56 (1932) 375/415. — Ders., De frequenti communione in ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia (Text. et docum. in usum exerc. et praelect. Acad., Ser. theol. 5, ed. Pontif. Univ. Gregor.), Romae 1932. — Ders., Kommunionriten früherer Zeit, in ThGl 24 (1932) 592/607. — Ders., Die Verehrung der Eucharistie im MA, München 1933. — Ders., Die Kommunionandacht im Altertum und MA, in JLW 13 (1935) 45/64. — Ders., Die Armsünderkommunion, in ZkTh 59 (1935) 246/67. — Ders., L'atteggiamento del corpo durante la messa, in EL 50 (1936) 401/14. — Ders., Die Sterbekommunion im Altertum und MA, in ZkTh 60 (1936) 1/54, 211/49. — Ders., Die eucharistischen Wunder des MA (Breslauer Stud. z. hist. Theol. NF 3), Breslau 1938. — Ders., Die häufige Kommunion im MA, Münster i. W. 1938. — Ders., Der Kommunionersatz im MA, in EL 48 (1938) 543/48. — Ders., Die Pflichtkommunion im MA, Münster i. W., 1940. — Ders., Mittelalterliche Kommunionriten, in JLW 15 (1941) 23/66. — F. J. Dölger, Die Eucharistie nach den Inschriften frühchristlicher Zeit (= Schlußteil des Bandes: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und dem Christentum = IXΘΥΣ II); Münster i. W. 1922. — Ders., Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der

Laien, in AC 5 (1936) 233/47. — J. Kramp, Opfermahl oder Kommunionandacht?, in SZ 102 (1922) 202/16. — Ders., Die eucharistische Huldigung in Gegenwart und Geschichte, in SZ 53 (1923) 161/76. — Ders., Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult (Bücher f. Seelenkultur), Freiburg i. Br. 1924. — J. Burel, Le jeûne eucharistique, in La vie et les arts lit. 9 (1922/23) 301/10. — G. Constant, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Etude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548—1621), (Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 128), 2 voll., Paris 1923. — M. Andrieu, Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen-âge (Univ. de Strasbourg, Bibl. de l'institut de droit canonique II), Paris 1924. — F. W. Puller, Communion under one kind, in Theology 9 (1924) 78/82. — R. Stapper, Geschichte der Erstkommunion, in Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 2 (1925) 86 f. — E. Dumoutet, Le désir de voir l'hostie, l. c. (§ 55). — Ders., Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge, Paris 1932. — Ders., Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale, Paris 1939. — J. Baumgärtler, Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der katholischen Kinderkommunionpraxis von der Urkirche bis zum Ausgang des MA, München o. J. (1929). — K. Schrems, Zur Geschichte der Kinderkommunion, in Katechet. Blätter 31 (1930) 536/40 (zum Buche von J. Baumgärtler mit Literaturzusammenstellung). — W. Goossens, Les origines de l'eucharistie — sacrement et sacrifice (Univ. Cath. Lovan. Dissert. Ser. II. tom. 22), Gembloux-Paris 1931. — J. M. Frochisse, A propos des origines du jeûne eucharistique, in RHE 28 (1932) 594/609. — J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, a. a. O. (s. im Namen-, Wort- und Sachregister unter Nüchternheit vor der Eucharistie). — P. Styger, Der Empfang der heiligen Kommunion bei den ersten Christen nach den ältesten Monumenten und Texten, in Schweizerische Kirchenzeitung 1935, nrr. 38 39 40 42. — A. L. Mayer, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in Heilige Überlieferung (Abt Ild. Herwegen z. silb. Abtsjubil.), Münster i. W. 1938, 234/62. — L. Köster, De Custodia Sanctissimae Eucharistiae, l. c. — Frz. X. Buchner, Der ehemalige Brauch des Speisweins, in Klerusblatt 21 (1940) Nr. 11, S. 83 f. — Dazu noch ebenso „Nachträge", ebd. 22 (1941) Nr. 15/16, S. 114 f. — J. Braun, Das Alter des Brauches des Speisweins, ebd. S. 115 f. — J. A. Jungmann, Das Paternoster im Kommunionritus, in GwL 137/64. — Ders., Missarum Sollemnia, a. a. O. II 437/75. — G. Schreiber, Mittelalterliche Segnungen und Abgaben, Brotweihe, Eulogie und Brotdenar, in GA I 213/82, bes. 229 ff. — H. Thurston, Exposition of the Blessed Sacrament, in CE V 713 f.

Vorbemerkungen. a) Die Eucharistie ist Opfer und Sakrament. Als Opfer (Meßopfer) ist sie Liturgie schlechthin, d. h. der durch die zuständigen Organe vollzogene, über alles erhabene Kult der Kirche an Gott; als Sakrament (Kommunion) ist sie Anteilnahme am Opferleib und -blut Jesu Christi, d. h. Opfermahl, zum Heile der eigenen Seele.

Wenn Meßopfer und Kommunion auch aufs innigste zusammenhängen, so sind sie doch äußerlich insofern voneinander trennbar, als die hl. Kommunion auch außerhalb der hl. Messe seit je empfangen werden kann, besonders aber deswegen, weil durch die eucharistische Wandlung eine die Opferfeier und den unmittelbaren sakramentalen Gebrauch überdauernde sakramentale Gegenwart des Herrn begründet wird. Diese Gegenwart konnte aber dem Kult und seiner liturgischen Ausgestaltung im Laufe der Geschichte reichste Anregung und Entwicklungsmöglichkeiten bieten bis in unsere Zeit hinein. — All diese Tatsachen rechtfertigen es vollauf, den Kommunionempfang nach herkömmlicher Art unter den übrigen Sakramenten, also außerhalb des Meßopfers, noch gesondert zu behandeln (vgl. CIC cc. 802 ss., 845 ss.).

b) Die Anbetung und Verehrung, die man den heiligen Gestalten unabhängig von der Zeit des Emfanges, namentlich in Hinsicht auf die (mit der Gottheit verbundene) heiligste Menschheit Christi, erwies, ist erst verhältnismäßig spät zur Entfaltung gekommen. Es war also ein Übergang von einer sachlichen Betrachtungsweise, die in der Eucharistie das Gnadenmittel, zu einer persönlichen, die in ihr den sakramental gegenwärtigen Gottmenschen sieht. Vorbereitet war dieser Wandel durch die seit dem christlichen Altertum vorhandenen und nie völlig entschwundenen Züge einer auf Jesus und seine heiligste Menschheit bezogenen außerliturgischen Frömmigkeit und Gebetsweise (vgl. B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit, a. a. O. 12 f.; J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, a. a. O. 112 ff.). Im Verfolg der Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jh.s nahm die eucharistische Verehrung im 11. Jh. allmählich deutlichere Gestalt an und steigerte sich durch die Einführung der Wandlungselevation immer mehr, bis sie im späten MA und in den folgenden Jh.n ihren Höhepunkt erreichte. Was im besonderen die an die Fronleichnamsprozession anknüpfenden Sakramentsandachten und die Messen vor ausgesetztem Allerheiligsten anlangt, so gehen diese Formen eucharistischer Frömmigkeit auf das schon erwähnte (§ 55, 6) volksfromme Verlangen nach der als segensvoll erachteten Schau der heiligen Hostie zurück. Im Zeitalter der katholischen Restauration erfährt das eucharistische Andachtswesen einen weiteren Ausbau im Sinne einer höfischen Verehrung des eucharistischen Königs (Thron, Baldachin u. dgl.). Dies vor allem unter dem Einfluß des Jesuitenordens. — Die Gefahr, daß durch ein Übermaß Sekundäres das Primäre verdunkeln könnte, hat schon frühzeitig der heilige Kirchenrat von Trient erkannt; er wollte daher in zurückhaltender Weise Aussetzungen und Prozessionen auf die Fronleichnamszeit beschränkt wissen (Sess. XIII c. 5, Denz. 878). Die Praxis freilich zeigte nicht immer diese weise Zurückhaltung (vgl.

die einschränkende Entscheidung der Ritenkongregation bezügl. der Messe coram Sanctissimo v. 17. Apr. 1919: AAS 11 [1919] 246).

1. Spender und Empfänger. — Bischöfe und Priester, welchen der Herr die Darbringung des Opfers übertragen hat, sind naturgemäß auch die ordentlichen Ausspender des Opfermahles, der heiligen Kommunion. Als Gehilfen des Bischofs teilten anfänglich die Diakone die heilige Eucharistie unter beiden Gestalten an die Gläubigen aus (Just., Apol. I c. 65), doch änderte sich schon früh diese Gepflogenheit dahin, daß der Bischof oder Priester das konsekrierte Brot, der Diakon jedoch den Kelch darreichte (Cypr., De lapsis c. 25). So blieb die kirchliche Sitte, bis mit dem Aufhören der Kelchspendung an die Laien die Dienstleistung des Diakons nicht mehr benötigt wurde. Gegenwärtig ist der Diakon lediglich außerordentlicher Spender der Eucharistie und darf sie nur aus triftigen Gründen mit Erlaubnis des Bischofs oder Pfarrers austeilen (c. 845 § 2). Es ist selbstverständlich, daß die Laien in frühchristlicher Zeit, da die heilige Eucharistie von ihnen nach Hause genommen wurde (Tertull., Ad uxor. II c. 5), auch ohne die Dienstleistung eines Priesters oder Diakons kommunizieren konnten. Seit dem 4. Jh. verliert sich die Sitte der Hauskommunion; nur in Einzelfällen erhält sie sich bis ins MA (ORV, ed. 1568 f. 143b/144a; Martène II 524 ss.), in Notfällen bis heute (Propag. de fide v. 21. Juli 1841, CIC Fontes VII nr. 4789 ad 3, p. 310). Ähnliches gilt für die Überbringung der Eucharistie an Kranke durch Laien; schon im 3. Jh. bezeugt, wird sie seit dem 9. Jh., besonders falls sie durch Frauen geschieht, verboten und nur mehr für Notfälle gestattet. — Die Anforderungen, welche an den Empfänger der heiligen Kommunion gestellt werden müssen, enthält das kirchliche Gesetzbuch (cc. 853—858). Darunter befindet sich auch die Bestimmung, daß der Kommunizierende von Mitternacht ab weder Speise noch Trank zu sich genommen habe; diese gemeinrechtliche Bestimmung erfährt durch Dispensen des hl. Offiziums in neuester Zeit eine weitgehende Auflockerung. — Die Nüchternheit vor der Kommunion ergab sich aus der Verlegung der Eucharistiefeier vom Abend auf den Morgen als eine Selbstverständlichkeit, nicht als Gesetz, da in aller Frühe etwas zu genießen der antiken Welt einfach fremd war (vgl. Tertull., Ad uxor. II 5). Erst seit dem 4. Jh. etwa wird aus einer Tatsache eine bewußte Forderung (Conc. v. Hippo 393 c. 28; Conc. Carth. III 397 c. 29 — Bruns I 138 127. S. Rötzer 174 f.). — Übrigens bestand bis ins frühe MA, da und dort noch länger, selbst für Laien — um so mehr noch für Kleriker — die Gewohnheit, nüchtern auch der hl. Messe anzuwohnen.

2. Zeit und Ort der Kommunionspendung. — Die heilige Kommunion darf an allen Tagen mit Ausnahme des Karfreitags, jedoch nur zu einer Stunde, zu welcher die heilige Messe erlaubt ist, ausgeteilt werden. Diese Bestimmungen gelten jedoch nicht, wenn die heilige Kommunion als Wegzehrung gereicht wird. An jedem Orte, an welchem die heilige Messe gefeiert werden darf, kann auch die heilige Kommunion gespendet werden.

3. Häufigkeit des Kommunionempfangs. — In frühchristlicher Zeit galt als Regel: Wer an der Meßfeier teilnahm und nicht von den Oblationen ausgeschlossen war, empfing die Kommunion. So entsprach es dem Sinne des eucharistischen Opfermahles, im übrigen aber auch der antiken Vorstellung, der eine Teilnahme am Opfer ohne Beteiligung an der Darbringung der Opfergaben und am Genusse der Opferspeise sinnlos erschienen wäre. Freilich war nur am Sonntag, allenfalls noch an den Stationstagen Meßfeier. Da indes die Gläubigen die Eucharistie für die Selbstkommunion mit nach Hause nahmen, kann man doch weitgehend die tägliche Kommunion annehmen. Allgemein kann sie aber trotz der genannten Zusammenhänge selbst da und dann nicht behauptet werden, wo und wann die tägliche Liturgiefeier Brauch wurde. Sicher ist, daß schon frühe (vgl. Synode v. Elvira um 306 c. 21, Toletanum I 398 c. 13 u. a.), namentlich aber mit dem Ausgang des christlichen Altertums die Klagen über laue Opferanteilnahme bzw. das Auseinanderfallen von Meßanwohnung, Beteiligung an den Oblationen und Kommunionempfang sich mehrten (z. B. bei Caesarius v. Arles, † 542). — In der Folgezeit ging daher das Bestreben dahin, wenigstens an den liturgisch hervorragenden Tagen den Kommunionempfang zur verpflichtenden Norm zu machen; verhältnismäßig selten wird die Sonntagskommunion zur Pflicht gemacht, gelegentlich der monatliche Empfang. Am weitesten war seit dem 9. Jh., unter Berufung auf c. 18 der Synode von Agde 506 (Bruns II 150), die Vorschrift verbreitet, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu kommunizieren; doch erfuhr diese Vorschrift je nach Ländern und Diözesen, nach Orden und religiösen Genossenschaften, Bruderschaften u. dgl. verschiedene Abwandlungen (z. B. Kommunion an den 3 letzten Karwochetagen bzw. am Gründonnerstag anstelle der Pfingstkommunion; auch gelegentlich an einem der genannten Tage als 4. Kommuniontermin, z. B. in der Diözese Eichstätt). — Einen durchgreifenden Erfolg hatte indes die Forderung der dreimaligen Kommunion im Jahre nicht. Im Laufe des 12. und im Anfang des 13. Jh.s kam man mehr und mehr zur Minimalforderung der einmaligen Kommunion im Jahre; das 4. Laterankonzil 1215 hat diesen Zustand sanktioniert und die Oster-

kommunion in einem erstmals die ganze Kirche einschließenden allgemeinen Kommuniondekrete als die einzige Pflichtkommunion anerkannt. Bis zum Tridentinum änderte sich nichts Wesentliches an diesem Zustand. — Seit dem Tridentinum (Sess. XIII c. 8) geht das Bestreben dahin, ohne Änderung der gesetzlichen Mindestforderung die häufige Kommunion zu fördern, zugleich aber wieder die lebendige Verbindung von Meßopfer und Opfermahl im christlichen Bewußtsein neu zu verankern. Der Verlust dieses Bewußtseins war ja bei vielen Christen mit einer der Hauptgründe für den Rückgang des häufigen Kommunionempfanges gerade im eucharistisch so aufgeschlossenen MA geworden. Daneben traten freilich, besonders im späteren MA, noch Gründe finanzieller, seelsorgerlicher und dogmatisch-aszetischer Art; es wirkte auch der Gedanke mit, daß ja der Zelebrant stellvertretend für alle kommuniziere (so auch noch Dur. l. 4, c. 56, n. 1). — Die Reformbestrebungen im Anschluß an das Tridentinum waren vor allem von den neueren Orden, besonders der Gesellschaft Jesu, getragen. Der erfreuliche Aufschwung wurde indessen gehemmt durch den Jansenismus, dessen übertriebene Anforderungen an die seelische Vorbereitung der Kommunizierenden den Kommunionempfang beinahe zur Unmöglichkeit machten. Nachdem bereits die Päpste Innozenz XI. und Alexander VIII. diesen Forderungen entgegengetreten waren, hat neuerdings Pius X. (20. Dezember 1905) durch klare Umschreibung der nötigen Vorbereitung der häufigen Kommunion neuen Aufschwung gegeben. Diese Entwicklung sucht das kirchliche Gesetz (c. 863) zu fördern durch die Bestimmung, daß die Gläubigen aufgefordert werden sollen, häufig, ja täglich zu kommunizieren.

4. Entstehung des Kommunionritus. — a) Kommunion unter einer Gestalt. Wenn auch bis zum Ende des christlichen Altertums die Regel galt, unter beiden Gestalten die heilige Kommunion zu empfangen, so wurden doch schon frühzeitig für die Kommunion der Kranken und der Kinder, besonders aber für die häusliche Kommunion, Ausnahmen gemacht. Um eine Verunehrung des heiligen Blutes zu verhindern, wurde später die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein immer häufiger und seit dem 13. Jh. in der abendländischen Kirche zur Regel. Viel hat zur Aufnahme dieses Brauches die Sitte beigetragen, bei der Kommunion die konsekrierte Hostie in den konsekrierten Wein zu tauchen (wie noch heute bei den Griechen) oder letzteren in kleineren Mengen nicht konsekriertem Weine beizumischen. Die Kommunion unter einer Gestalt, die so auf dem Wege der Gewohnheit Eingang in die Kirche gefunden, wurde später, um den häretischen Auffassungen der Hussiten zu begegnen, durch das

Konzil von Konstanz 1415 zum kirchlichen Gesetz erklärt. — b) Art und Weise des Kommunionempfangs. Die Gläubigen empfingen im christlichen Altertum die hl. Kommunion ursprünglich an dem ihnen nach der Ordnung zukommenden Platz des liturgischen Raumes; dorthin wurde ihnen die Kommunion gebracht. Am längsten gilt dies für Rom. Außerhalb Roms ist Mitte des 4. Jh.s die Sitte vorausgesetzt, Klerikern und Laien die Kommunion am Altare zu reichen. Doch erhob sich gegen diese in Gallien und in den Mönchsgemeinden noch länger festgehaltene Übung Widerspruch, vor allem in Spanien und Rom. Es wurde — wenigstens für die Laien — mehr und mehr Brauch, die Kommunion außerhalb des Altarraumes an den cancelli zu empfangen bzw. sie wenigstens an Nebenaltären („Fronaltar"; Altar am Lettner) zu reichen. Lange noch blieb es auch herkömmlich, stehend zu kommunizieren. Seitdem den Kommunikanten am Altare ein Tuch vorgehalten (13. Jh.) bzw. ein solches über einen Tisch oder eine Bank vor sie gelegt wurde (16. Jh.), ging man zum Knien über. Aus dieser Bank entwickelte sich das Kommuniongitter. — Seit dem 9. Jh. begann man, den Gläubigen die heilige Hostie in den Mund zu legen; vorher war es allgemeiner Brauch, sie mit der (rechten) Hand in Empfang zu nehmen; in Gallien wuschen sich die Männer, falls sie kommunizieren wollten, die Hand, während die Frauen die heilige Brotsgestalt mit einem über die Hand gelegten weißen Linnentüchlein entgegennahmen. Das heilige Blut genossen die Gläubigen nicht unmittelbar aus dem Kelche, sondern mittels eines Röhrchens (fistula). In der feierlichen Papstmesse hat sich diese frühmittelalterliche Gewohnheit bis zur Gegenwart erhalten. — c) Spendeformel. Schon in der altchristlichen Zeit (Hippolyt, Trad. ap., ed. Dix 41; Tertull., De spectac. c. 25) reichte man die heilige Kommunion den Gläubigen unter einer bestimmten Spendeformel. Diese diente entweder lediglich zur Erweckung des Glaubens, wenn sie lautete „Leib Christi", „Blut Christi", worauf der Empfänger zum Bekenntnis seines Glaubens mit „Amen" antwortete (AK VIII c. 13), oder sie enthielt einen die Wirkungen des Sakraments ausdrückenden Segenswunsch. Formeln letzterer Art sind schon in der ersten Hälfte des 3. Jh.s bezeugt (z. B. in den apokryphen Thomas- und Matthäusakten; s. Lipsius, Apokr. Apostelakten I 339, III 122). Unsere jetzt gebräuchliche Spendeformel: „Der Leib unseres Herrn Jesus Christus bewahre deine Seele zum ewigen Leben", dürfte sich aus Spendeformeln außerhalb der Meßfeier entwickelt haben (Gel. 117; Greg. 163; Martène I 579; Ménard PL 78, 539), wie ja die Kommunionspendung innerhalb der hl. Messe im Ganzen der außermeßliturgischen, vor allem der Krankenkommunion nachgebildet ist. — d) Kommu-

nion außerhalb der heiligen Messe. Ihre natürliche Stellung hat die Kommunion der Gläubigen innerhalb der Messe (RR tit. IV c. 2, n. 10), wodurch die Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl auch äußerlich in die Erscheinung tritt (vgl. Mediator Dei, AAS 39 [1947] 564 s.). Die öffentliche Kommunion außerhalb der heiligen Messe kommt vereinzelt, und zwar fast nur für die Osterkommunion, schon im 8./9. und 12. Jh. sowie im Anfang des 13. Jh.s vor, allgemein bürgert sich der Brauch erst nach der Mitte des 13. Jh.s ein. Rituales Vorbild war auch hier die Krankenkommunion. — e) Die Eulogien. Als an den Sonn- und Feiertagen die Anteilnahme der Gläubigen am Opfermahle mehr und mehr nachließ, konsekrierte man von den Oblationen nur mehr den voraussichtlich notwendigen Teil, den Rest segnete man und teilte ihn an die Nichtkommunikanten am Ende des Gottesdienstes als eine Art Kommunionersatz aus (daher ἀντίδωρον, communionis vicarium, auch Eulogien). Diese Eulogien dürfen nicht mit dem Brot gleichen Namens verwechselt werden, das Bischöfe und Priester im frühen MA als Zeichen der Zuneigung und wenn sie um Segen gebeten wurden, austeilten; diese letzteren standen in keinem Zusammenhange mit der Liturgie. — Die eigentlichen Eulogien sind in Gallien gelegentlich schon im 6. Jh. erwähnt und sind im MA (besonders am Gründonnerstag und an Ostern) sehr beliebt. Als allgemeine Sitte verschwinden sie, wenigstens die Sonntagseulogien, mit dem Ausgang des MA. — f) Der Ablutions-(Speis-)wein. Bis tief ins 18. Jh., da und dort bis in unsere Zeit, bestand vielerorts der Brauch, den Kommunikanten nach der Kommunion den Ablutions- oder Speiswein zu reichen (nicht zu verwechseln mit der Darreichung der priesterlichen Ablution an die eben getauften Kinder zum Ersatz der Kelchkommunion!). Im Osten schon durch Chrysostomus bezeugt, begegnet die Sitte im Abendland, wenn nicht schon im 6. Jh. (vgl. Reg. S. Bened. c. 38: Frater lector accipiat mixtum . . . propter communionem sanctam), so sicher anfangs des 9. Jh.s. Das Aufhören der Doppelkommunion dürfte sie begünstigt haben. Im Missale Pius' V. ist der Brauch in gewissem Umfange noch berücksichtigt (Rit. celebr. X 6 u. 9).

5. Erklärung des jetzigen Kommunionritus. — Unser jetziger Kommunionritus ist, im ganzen gesehen, aus der Meßliturgie übernommen. Der meßliturgische Ritus selbst stammte aber, wie früher bemerkt wurde (§ 56, 6), im wesentlichen aus dem Krankenritual. — Das Confiteor, welches den Kommunionritus einleitet, hat den Zweck, die Kommunikanten noch einmal zur Selbsteinkehr (1 Kor 11, 28) und zu reuiger Gesinnung zu veranlassen. Die übrigen Formeln und Gebete des Spenderitus sollen im Empfänger vor allem lebendigen

Glauben erwecken bei den Worten: „Sehet das Lamm Gottes . . .", mit welchen Johannes der Täufer (Jo 1, 29) auf den Heiland gewiesen, diese Worte ersetzen in passender Form das im MA an dieser Stelle übliche Glaubensbekenntnis; vertrauensvolle Hoffnung auf die Macht und Güte des Herrn und demütige Liebe legen die vor Austeilung der Kommunion gesprochenen Worte des frommen Centurio (Mt 8, 8) nahe. In der Spendeformel „Corpus Domini nostri Jesu Christi . . ." bittet der Priester, es möge das übernatürliche Leben der Seele durch den Genuß des verklärten Leibes Christi genährt und gestärkt werden für das jenseitige Leben in himmlischer Verklärung. Das Kreuzzeichen, welches vor der Darreichung der Hostie über den Kelch gemacht wird, zeigt, daß die heilige Kommunion die köstlichste Frucht des Kreuzesopfers ist, wenn man nicht diese Kreuzzeichnung als eine letzte Segnung zu würdigem Sakramentsempfang deuten will. Den Abschluß der Spendung bildet die Antiphon „O sacrum convivium", ein Lobpreis der gnadenvollen Wirkungen des himmlischen Mahles (vgl. den Versikel „Brot vom Himmel hast du ihnen gegeben" usw., Weish. 16, 20). Die Schlußoration „Deus, qui nobis . . .", welche mit dem vorausgehenden Versikel die Zeremonie formal abrundet, betet, daß die heilige Eucharistie uns zu einer dauernden, nie versiegenden Gnadenquelle werde (iugiter sentiamus). Der Schlußsegen, in Deutschland häufig mit dem Ziborium erteilt, stellt in seinem Ursprung ein Entgegenkommen gegenüber der alle Segnungen (insbesondere jene mit dem hlst. Sakrament) überaus hoch schätzenden Volksfrömmigkeit dar. — Der jetzige Ritus der Krankenkommunion unterscheidet sich vom gewöhnlichen durch die vorausgehende Segnung des Gemaches (durch Wiederaufnahme des Paternosters: RRG, durch den in diesem Falle auch im römischen Ritus mit dem Ziborium erteilten Schlußsegen, durch eine verschiedene Formulierung des Schlußgebetes und, wenn es sich um die Spendung der Wegzehrung handelt, auch der Spendeformel.

6. Aussetzung des heiligsten Sakramentes. Sakramentaler Segen. — Die Aussetzung (Exposition) des heiligsten Sakramentes beruht auf dem Glaubenssatze, daß Jesus Christus auch außerhalb der heiligen Kommunion, solange die Gestalten von Brot und Wein vorhanden sind, unter ihnen mit Gottheit und Menschheit zugegen ist. Das Konzil von Trient (Sess. XIII c. 5 und c. 6) hat deswegen die Zulässigkeit der Exposition ausdrücklich definiert. Der Brauch, das heiligste Sakrament dem Volke zur Anbetung auszusetzen, ist verhältnismäßig spät, im 14. Jh., entstanden. Zu seiner Aufnahme haben vorzüglich zwei Ursachen beigetragen: der Aufschwung der Verehrung des Altarssakramentes durch das Fronleichnamsfest und das

weitverbreitete Verlangen, die unverhüllte Hostie zu sehen, wovon man sich besondere Gnaden erwartete. Etwa in die gleiche Zeit wie die Entstehung der Exposition fällt auch das Aufkommen des sakramentalen Segens, welchem schon vorgearbeitet war durch den alten Brauch der Selbstsignierung mit den eucharistischen Gestalten (Hl. Blut). Nach gegenwärtiger kirchlicher Übung unterscheidet man eine öffentliche Exposition der unverhüllten Hostie in der Monstranz, und eine private, bei welcher das heiligste Sakrament für die Gläubigen unsichtbar im Ziborium verschlossen ist. Exposition und sakramentaler Segen tragen in der gegenwärtigen katholischen Liturgie nicht wenig dazu bei, den Gedanken an die sakramentale Gegenwart Christi in den Gläubigen lebendig zu erhalten und die zentrale Bedeutung des eucharistischen Geheimnisses immerdar vor Augen zu führen.

Eine besondere Art der Exposition ist das sog. Vierzigstündige Gebet, bei welchem das heiligste Sakrament vierzig Stunden (weil Christus vierzig Stunden im Grabe geruht haben soll: Aug., De Trinitate l. 4, c. 6) ununterbrochen, bei Tag und bei Nacht, in der Monstranz zur Verehrung ausgesetzt wird. In Rom hält man das Vierzigstündige Gebet in der Weise, daß, wenn es in einer Kirche beendet wird, es zu gleicher Stunde in einer andern beginnt. Große Popularität erlangte diese Form der Anbetung des Allerheiligsten im 16. Jh. in Italien durch den Kapuziner Joseph von Fermo, durch den Stifter der Barnabiten, den hl. Anton Maria Zaccaria, und den hl. Ignatius. Durch die Jesuiten kam das Vierzigstündige Gebet auch nach Deutschland, wo es meist den Charakter eines Sühnegebets für die in der Karnevalszeit begangenen Sünden erhielt, während es ursprünglich hauptsächlich ein Gebet um Frieden für die Kirche war (darum noch jetzt als Messe am zweiten Aussetzungstage die Missa de Pace genommen werden muß). Das Zeremoniell des Vierzigstündigen Gebets ist geregelt durch die sog. Instructio Clementina, welche Papst Klemens XI. 1705 veröffentlichte.

§ 62. Das Sakrament der Buße

Literatur: Das Bußzeremoniell, namentlich jenes der Krankenbuße, hängt mit den Riten der Krankenkommunion und -ölung zusammen; daher ist auch die dort einschlägige Literatur beizuziehen. Im übrigen verweisen wir auf folgende Schriften: J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia . . . observata, Paris 1651 u. ö. (Neben Martène wichtig auch wegen der darin publizierten Bußordnungen. Im Anhang eine Codicum manuscriptorum poenitentialium descriptio et enarratio). — A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche V 2, Mainz 1829 (Stoffsammlung). — F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen

Kirche, Halle 1851. — G. Steitz, Das römische Bußsakrament, Frankfurt 1854 (tendenziös). — Ders., Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche, in Jahrbücher f. Deutsche Theol. 1 (1863) 91/184. — G. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert, Mainz 1867 (unkritisch). — H. J. Schmitz, Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883. — Ders., Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren, Düsseldorf 1898. — Fr. Pijper, Geschiedenis der boete en biecht, 2 Bde, s'Gravenhage 1891, 1908. — H. Ch. Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, Philadelphia-London 1896 (tendenziös, unkritisch; s. dazu u. a. P. M. Baumgarten, Die Werke des Henry Charles Lea und verwandte Bücher, in ThR 6 [1907] 393/97 473/79 505/13 537/43 569/78 — separat Münster 1908 — und A. Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un ouvrage récent, in Rev. d'hist. et de litt. relig. 2 [1897] 306/41 496 ff.). — Frz. X. Funk, Zur altchristlichen Bußdisziplin, in Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. 1, Paderborn 1897, 155/81. — Ders., Die Bußstationen im christlichen Altertum, ebd. 182/209. — K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon, dem Neuen Theologen, Leipzig 1898. — H. Koch, Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche, in ThQ 82 (1900) 481/534. — Ders., Der Büßerplatz im Abendland, in ThQ 85 (1903) 254/70. — P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte, Würzburg 1902. — Ders., Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor 1215, in Arch. f. k. Kirchenrecht 84 (1904) 527/37. — E. Vancandard, La confession sacramentelle dans l'Église primitive, Paris 1902. — Ders., La pénitence publique dans l'église primitive, Paris 1903. — Ders., La confession dans l'église latine du Ve au XIIIe siècle, in Rev. du clergé français 44 (1905) 399 ss. — Ders., Confession du Ier au XIIIe siècle, in DThCath II 828/94. — J. Gartmeier, Die Beichtpflicht. Historisch-dogmatisch dargestellt, Regensburg 1905. — A. M. Koeniger, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (1000—1025). Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild (Veröffentl. II 6), München 1905. — Ders., Die Beicht nach Caesarius von Heisterbach (Veröffentl. II 10), München 1906. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, a. a. O. — G. Gromer, Die Laienbeicht (Veröffentl. III 7), München 1909 (s. dazu Fr. Gillmann, ThR 9 [1910] 83/86). — J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte, Donauwörth 1913. — K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen, ThQ 96 (1914) 49/64 161/97 (= Fr. Hofmann, Karl Adam. Gesammelte Aufsätze, Augsburg 1936, 17/52). — Ders., Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forsch. z. Christl. Lit.- und Dogmengesch. XIV 1), Paderborn 1917. — Ders., Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann (Münch. Stud. z. Hist. Theol. 2), Kempten 1921. — Ders., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, in ThQ 110 (1929) 1/66 (= Fr. Hofmann, a. a. O. 268/312). — Ders., Bußdisziplin, in Fr. Hof-

mann, a. a. O. 313/18. — O. Watkins, A History of Penance I, London 1920. — B. Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (Sonderabdr. a. d. Vorlesungsverz. d. Akad. zu Braunsberg, Sommer-S. 1920), Braunsberg 1920 (s. o. K. Adam). — Ders., Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus, in ZkTh 45 (1921) 208/28 405/32 427/526. — Ders., Kirchenbuße und Correptio secreta bei Augustin (Sonderabdr. a. d. Vorlesungsverz. d. Akad. zu Braunsberg, Sommer-S. 1923 u. Winter-S. 1923/24), Braunsberg 1923. — Ders., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (Münch. Stud. z. hist. Theol. 7), München 1928. — Ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen MA (Breslauer Stud. z. hist. Theol. 16), Breslau 1930. — Ders., Paenitentia secunda. Die Kirchenbuße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia 1), Bonn 1940. — Ders., Buße und Letzte Ölung (Handbuch d. Dagmengeschichte IV 3), Freiburg i. Br. 1951. — P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive: Les origines de la pénitence, Paris ^{7}1926. — E. Göller, Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts, in RQS 36 (1928) 235/98. — Ders., Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours, in AfkKR 109 (1929) 3/126. — Ders., Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrhundert, in RQS 37 (1929) 245/313. — Ders., Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit, in RQS 39 (1931) 71/267; 40 (1932) 219/342 (Sep.-Abdr. Freiburg i. Br. 1933). — P. W. Finsterwalder, Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. 1. Bd.: Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, Weimar 1929. — A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'église Latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle (Univ. Cath. Lovan. Diss. II 17), Wetteren-Bruges-Paris 1926. — A. Dold, Eine alte Bußliturgie aus Codex Vaticanus latinus 1339, in JLW 11 (1931) 94/130. — L. Hertling, Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte, in ZkTh 55 (1931) 109/122. — Ders., Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten MA, ebd. 274/87 (beide Aufsätze als Sonderdruck 1/83). — J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forsch. z. Gesch. d. innerkirchl. Lebens 3/4), Innsbruck 1932. — P. Matzerath, Buße und Ölung in der byzantinischen Kirche (Heilige Feiern d. Ostkirche 3), Paderborn 1939.

Vorbemerkungen. Die Grundlagen der kirchlichen Bußdisziplin und somit des Wesenskerns der kirchlichen Bußriten finden sich in den Glaubensquellen, vornehmlich der Hl. Schrift. Darnach gibt es eine Verzeihung auch für die nach der Taufe begangenen Sünden. Voraussetzung der Verzeihung ist die Bereitschaft zur Buße und ihre Übernahme. Die Buße vollzieht sich unter Mitwirkung der Gemeinde, vor allem der Vorsteher derselben. Die Sünden sind vor der Gemeinde bzw. vor deren Vorstehern zu bekennen; ihrem Gebet kommt bei der Wiederversöhnung eine entscheidende Rolle zu. Ausschluß aus der Ge-

meinde und Wiederaufnahme in sie haben Geltung auch vor Gott: In der Kirche und durch sie schließt Christus aus und verzeiht Christus. — Über diesen Rahmen hinaus, d. h. also über das eigentliche Bußritual, berichtet uns die Hl. Schrift nichts.

1. Spender. — Während gegenwärtig der Priester (und Bischof) für sich allein, unter Ausschluß anderer Kleriker, das Bußinstitut verwaltet (CIC cc. 871 ss.), oblag in älterer Zeit diese Aufgabe dem Bischof unter Mitbeteiligung der Priester und auch der Diakone. Die Priester kamen vice episcopi als Spender in Betracht, namentlich bei der Rekonziliation der Kranken und Sterbenden (Rom, 5. Jh.), sonst mehr bei der Bußzulassung und den Gebeten über die Büßer, nicht so sehr bei der Rekonziliation selbst. Erst als mit der Einführung der Privatbeichte das Bußwesen immer mehr in die Breite wuchs (im Laufe des 9. Jh.s), wurden die Priester die regelmäßigen Spender des Sakramentes. — Die Diakonen, seit alters wenigstens in Notfällen neben den Priestern an der Durchführung der Bußdisziplin beteiligt (Cypr., Ep. 18, 1), hatten nicht-wesentliche liturgische Dienste zu leisten oder den Einleitungsakt, das poenitentiam dare, vorzunehmen. Seit langem sind sie aber auch mit diesen Diensten nicht mehr befaßt. — Seitdem die Beichte (auf dem Gebiete des gallikanischen Ritus, besonders seit der Karolingerzeit) mehr und mehr der Mittelpunkt der Bußdisziplin wurde, war die Voraussetzung für das weit ins MA hinein hochgeschätzte Institut der Laienbeichte gegeben. Aus klösterlichen Gewohnheiten entstanden und im hohen MA (8./11. Jh.) nur für läßliche Sünden benützt, dehnte man seit dem 11. Jh. die Beichte vor Laien auch auf die schweren Sünden aus, erklärte sie sogar da und dort im Notfall für verpflichtend, bis man ihr schließlich unter Betonung des sakramentalen Wertes der Absolution (Thomas v. Aquin) diese Bedeutung absprach, ja sogar ihre Erlaubtheit und Nützlichkeit bestritt (Scotus).

2. Empfänger. — In altchristlicher Zeit unterzog man sich den Bußriten, so oft und wenn man für öffentliche oder geheime Vergehen Buße tun mußte oder zur Buße zugelassen wurde. Es gab also keinen „Bußtermin". Erst als mit dem Rückgang der eigentlichen Bußdisziplin sich die Gläubigen zu Beginn der Fastenzeit zur Buße drängten, konnten sich förmliche Bußtermine herausbilden, namentlich seit, wie erwähnt, die Beicht als Kernstück des Bußvorganges gewertet und eine regelmäßige Übung wurde. Da ferner die Beicht immer mehr als die normale Form der für den Kommunionempfang vorgeschriebenen Selbstprüfung (1 Kor 11, 28) angesehen wurde (etwa seit dem 8. Jh.), so beichtete man schließlich so oft, als man kommunizieren wollte: Die Kommunionhäufigkeit bedingte also die Beichthäufigkeit. — Die vom

4. Laterankonzil als Minimum vorgeschriebene einmalige jährliche Beichte wird in der Praxis an Ostern erfüllt. Seit diesem Lateranum wird im übrigen bis heute die Pflicht eingeschärft, ohne Beicht der schweren Sünden nicht zu kommunizieren (Trid. sess. XIII Decr. de Eucharistia cap. 7 und can. 11, Denz. 880 u. 893, CIC cc. 901 807 856). — Über den Beichtort bestehen eine Reihe kirchlicher Rechtsvorschriften (cc. 908/10; s. o. § 20, 3).

3. Die Entwicklung der abendländischen Bußriten. — Vorschriften über ein Ritual der an sich urkirchlichen Bußdisziplin sind erst seit dem 7. Jh. überliefert; doch stellen diese Bußordnungen bereits Mischformen dar, lassen also die Eigenart der verschiedenen Liturgiebereiche nur schwer aussondern. Um das Jahr 1000 fließen die Quellen zwar reich, doch ist um diese Zeit das Bußwesen schon sehr kompliziert. — a) Im allgemeinen verläuft der Bußvorgang in drei Stufen, die offensichtlich dem Aufbau der Taufvorbereitung nachgebildet sind, wie ja auch fernerhin der zeitliche Rahmen für beide Institute weitgehend zusammenfällt. Den drei Stufen — Aufnahme in den Büßerstand (Bußzulassung oder -eröffnung), eigentliche Bußzeit, Bußabschluß durch Wiederaufnahme in die Gemeinde (Rekonziliation) — entsprechen jeweils bestimmte liturgische Riten. Die altchristliche Zeit kennt nur eine, die öffentliche Buße, die man entweder für geheime Vergehen übernimmt oder der man für öffentliche Vergehen überwiesen wird. — b) Die römische Liturgie setzt die drei üblichen Bußphasen voraus (Leo d. Gr., Ep. 83). Die Bußeröffnung, quellenmäßig zuerst in dem gelasianischen Sakramentar greifbar, findet (kaum vor dem 7. Jh.) statt am Aschermittwoch (ursprünglich jederzeit, seit Mitte des 5. Jh. und im 6. Jh. am Montag der 1. Fastenwoche) mit mehreren Orationen, Bekleidung mit dem Cilicium — wohl unter Mitverwendung von Asche — und Ausschließung des Büßers aus der Gemeinde; diese Riten werden im hohen MA wesentlich bereichert. — Von ihnen lebt heute noch fort die seit dem 11. Jh. zur allgemeinen Übung gewordene Aschenweihe und -auflegung; in unseren „Generalabsolutionen" dürften Überbleibsel von Bußorationen zu finden sein. Die Riten der mittleren Bußphase, geschichtlich am frühesten bezeugt (5. Jh. Hieronymus, Sozomenus), bestanden in der aus einer Reihe von Einzelzeremonien sich aufbauenden Büßersegnung (stilles Gebet der knienden Büßer, Bußrede, Handauflegung) mit der Oratio super poenitentes (nicht identisch mit der Oratio super populum!) als Abschluß. — Die Schlußphase, die Rekonziliation, ist schon im 5. Jh. auf Gründonnerstag festgelegt (Innozenz I., † 417, Ep. 25, 10 ad Decent. ep. Eugub.). Der in den gelasianischen Sakra-

mentaren noch einfach gestaltete Ritus wurde in der Folgezeit Ausgangspunkt eines reichen Zeremoniells. Den Mittelpunkt bildete dabei die Handauflegung, die aber später zu einer umständlichen Wiedereinführungszeremonie ausgebaut ist. In der Wiederzulassung zur Opferung und Kommunion erhält die Rekonziliation ihre Bestätigung. — Als wichtigster Überrest dieser Bußphase hat sich, allerdings außerhalb des Gründonnerstags, der Ritus der Lösung vom Kirchenbann bis heute erhalten. — Eine gewisse Sonderstellung nimmt im Rahmen der Bußdisziplin die Krankenbuße ein, insofern sie schon im 4. Jh., angesichts des Strebens, die Buße aufs Krankenbett zu verschieben, die faktisch am häufigsten gebrauchte Form der Kirchenbuße darstellt und insofern sie in innigster Verbindung mit der Krankenölung steht. Freilich hat gerade diese Verbindung, näherhin die Erteilung der Krankenölung v o r der Bußrekonziliation, also eigentlich eine Doppelung der Rekonziliation, zur Folge, daß die zweite davon, jene der Buße, entwertet und schließlich zum bloßen Sakramentale werden mußte. Seit dem 11. Jh. erteilte man daher die Lossprechung vor der Krankenölung. — c) Die Bußrituale der verschiedenen Formen des g a l l i k a n i s c h e n Ritus weisen, bei einer allerdings unzulänglichen Überlieferung — von der keltischen und mailändischen Form fehlen überhaupt sichere Quellen — zu wenig gemeinsame Züge auf, um sie ähnlich wie den römischen Ritus zusammenfassen zu können. Doch ist das Ritual im ganzen in denselben Rahmen der drei Bußstufen eingeordnet. Was im besonderen den gallikanischen Ritus im Bereiche Galliens anbelangt, so enthalten die älteren Liturgiebücher nichts über das Bußzeremoniell. Indirekte Schlüsse darüber lassen sich gegen Ende des 8. Jh.s, d. i. aus der Zeit der Romanisierung des Ritus, gewinnen aus den Sammlungen von Bußkanones und aus zwei dem 8. Jh. angehörenden Bußbüchern: Die B u ß e r t e i l u n g enthält ein Vorbereitungsgebet über die zu Boden niedergeworfenen Büßer, eine Litanei, die 1. Hälfte verschiedener Psalmen je mit einer Oration und ein Schlußgebet. Die eigentliche B u ß z e i t sieht eine besondere Büßermesse vor. Die B ü ß e r v e r s ö h n u n g enthält reichen Gebetsstoff, darunter die 2. Hälfte der erwähnten Psalmen und — ein Charakteristikum gallikanischer Art — eine Büßersalbung sowie eine Benedictio Gallicana. — d) D i e k a r o l i n g i s c h e B u ß r e f o r m u n d i h r e A u s w i r k u n g e n. Im Zusammenhang mit der Einführung der römischen Liturgie im karolingischen Frankenreich vollzog sich eine Umbildung des Bußwesens durch eine Weiterbildung der bodenständigen gallikanischen Bestandteile und ihre Verschmelzung mit den aus Rom auf dem Weg der gelasianischen Sakramentare überkommenen Formen. Die Entwicklung verlief in einer

doppelten Richtung, in einer Verschiebung des Schwerpunktes der Bußdisziplin und in einem dementsprechenden Rituswandel: Während auf der einen Seite trotz des Strebens, altrömische Bußstrenge wiederherzustellen, die öffentliche Buße mehr und mehr zerfiel, machte sich auf der anderen Seite ein Hindrängen zu den Bußriten und zu der nicht diffamierenden Privatbuße geltend. Als wesentliches Stück dieser so sich äußernden Bußgesinnung galt unter dem Einfluß des irisch-angelsächsischen Mönchtums immer mehr die Beichte. Die im älteren römischen Ritus kaum erwähnte, sondern als selbstverständlich vorausgesetzte Beichte wurde nun Kern der Bußdisziplin, aus einem Bußordo wurde ein Beichtordo. Im Laufe des 9. Jh.s wurde es selbstverständliche Pflicht, zu Beginn der Fastenzeit zu beichten und am Gründonnerstag zur Rekonziliation zu erscheinen; doch kam dieser Rekonziliation eine gewisse Bedeutung nur noch bei jenen Vergehen zu, deretwegen man in älterer Zeit sich der öffentlichen Buße hatte unterstellen müssen. Im übrigen setzte sich indes, möglicherweise schon bei Theodulf von Orléans († 821), langsam der Gedanke durch, daß die Beichte allein Sündenvergebung bewirke. Folgerichtig führte die Praxis dazu, Beicht und Sündenlossprechung (Rekonziliation) immer mehr zusammenzurücken. Um 1000 ist die allgemeine Übung, von den seltenen Fällen der öffentlichen Buße älterer Art abgesehen, diese: Der Pönitent unterzieht sich der heilsamen Beicht, empfängt auf Grund der so bekundeten reumütigen Gesinnung die Rekonziliation und verrichtet dann die ihm auferlegte Satisfaktion. — Dieser Entwicklung in der Verschiebung des Schwerpunktes in der Bußdisziplin entsprach ein Wandel des Ritus: Seit dem 8. Jh. kommen sowohl im Gebetsteil unmittelbar nach der Beicht (in den „Beichtannahmesprüchen") als auch bei der nunmehr mit der Beicht immer enger sich verbindenden Rekonziliation gewisse Formeln in Anwendung, in denen, nach Art des Misereatur, dem Pönitenten die göttliche Verzeihung angewünscht wird (optative Formeln). Seit der 2. Hälfte des 9. Jh.s wird in diesen Gebeten auf die kirchliche Schlüsselgewalt Bezug genommen, und es will durch sie nicht nur die Absolutio älterer Riten, d. h. die Büßerentlassung, sondern die Absolutio mehr in dem uns geläufigen Sinne, d. h. die Sündenlossprechung, ausgedrückt werden. Aus diesem Bestreben erklärt sich die allmähliche Ersetzung der supplikativen durch die autoritative, indikative Form seit dem 10. Jh. Im 13. Jh. sind die Supplikationsformeln verschwunden. — Mit diesem in gewisser Weise abschließenden Stadium war der Weg frei für die im 13. Jh. beginnende Verfestigung ganzer Gruppen von Absolutionsformeln zum Typ eines Formulars. Die erste Schicht bildet das Misereatur — Indulgentiam: in seinen Ur-

sprüngen dem 11. Jh. angehörend hatte es für sich allein vielfach zur sakramentalen Lossprechung gedient und hielt nun die Erinnerung an die Supplikationsformen fest. Die zweite Schicht gruppiert sich um die indikative Formel: Ego auctoriate . . . te absolvo; an die ältere Entwicklung gemahnt noch die vorausgeschickte Wunschformel: Dominus noster . . . te absolvat, mit einem die alte Bußstrenge verratenden kanonistischen Element (ab omni vinculo excommunicationis . . .). Um 1400 ist diese Schicht fertig. Seit dem 16. Jh. begegnet uns eine dritte Schicht, eine indikative Formel (Deinde ego te absolvo . . .), welche die Lossprechung in alter Form wiederholt und in dieser Art von der Hochscholastik gefordert worden war. — Diese dreifache Schichtung war bis in die neuere Zeit noch vielfach mit Überbleibseln matl. Beichtpraxis umrahmt.

4. Der jetzige Ritus des Bußsakramentes. — Nach der Vorschrift des RR (tit. III c. 1, n. 11) soll sich der Pönitent in demütiger Gesinnung und entsprechender Haltung dem Beichtstuhl nahen und, nachdem er niedergekniet, sich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnen. Nach der Angabe außerrömischer Ritualien schon seit Ende des 16. Jh.s empfängt er vom Priester unter einer Formel („Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, damit du würdig und richtig deine Sünden bekennest") den Segen. Wie in den matl. Ritualien soll, wenn nötig, der Beichte eine Erforschung des persönlichen religiösen Zustandes des Beichtenden, unter Umständen sogar eine kurze Belehrung über die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens vorangehen (n. 12—14). Nun hat der Pönitent mit dem Sündenbekenntnis zu beginnen, welches durch ein allgemeines Bekenntnis in lateinischer Sprache (Confiteor) oder in der Volkssprache eingeleitet wird. Nach Abschluß des Sündenbekenntnisses und der vom Beichtvater erteilten Ermahnung erfolgt die Lossprechung, beginnend mit „Misereatur" und „Indulgentiam". Bei den Worten „Indulgentiam . . ." erhebt der Priester seine Rechte gegen den Beichtenden, eine letzte Erinnerung an die einst durch Handauflegung erteilte Absolution (Rekonziliation). Der sakramentalen Lossprechung geht im Gebete „Dominus noster", in welchem sich der Übergang von der deprekativen zur indikativen Formel vollzieht, eine Lossprechung von etwaigen Zensuren (Exkommunikation, Suspension, Interdikt) voraus, da das Vorhandensein einer solchen die Absolution unwirksam machen könnte. Die sakramentale Lossprechung: „Deinde ego te absolvo usw.", wird erteilt unter dem Zeichen des Kreuzes und der Anrufung des dreieinigen Gottes. Das Schlußgebet „Passio", schon seit etwa 1500 an dieser Stelle, fleht um Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen oder auch um die Nach-

lassung läßlicher Sünden, zu deren Beichte der Pönitent nicht verpflichtet ist, um Vermehrung der übernatürlichen Gnade (augmentum gratiae) und um das ewige Leben. Die Motive, welche die Erhörung dieser Bitten erwarten lassen, erwähnt schon der Eingang des Gebetes: das bittere Leiden des Herrn, die Verdienste Mariä und der Heiligen, die eigenen guten Werke und Leiden im Stande der heiligmachenden Gnade.

§ 63. Das Sakrament der Letzten Ölung

Literatur: Da die Letzte Ölung zusammen mit Krankenbuße und -kommunion zu den Sterberiten zählt, ist auch die für diese Sakramente einschlägige Literatur einzusehen. Im übrigen verweisen wir auf die folgenden Schriften: M. Heimbucher, Die heilige Ölung, Regensburg 1888. — F. W. Puller, The Anointing of the Sick in Scripture and Tradition, London 1904. — J. Kern, De Sacramento Extremae Unctionis. Tractatus dogmaticus, Ratisbonae 1907. — J. B. Bord, L'extrême onction d'après l'épître de S. Jacques examinée dans la tradition. Etude de théologie positive, Bruges 1923. — C. de Clercq, „Ordines unctionis infirmi" des IXe et Xe siècles, in EL 44 (1930) 100/22. — P. Browe, Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des MA, in ZkTh 55 (1931) 515/61. — Th. Spáčil, Doctrina theologiae orientis separati de s. infirmorum unctione, Romae 1931. — H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der Frühscholastik, in Scholastik 7 (1932) 321/53 534/60. — F. Lehr, Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter (Diss.), Karlsruhe 1934. — D. Mallardo, Ordo ad unguendum infirmum; primum edidit, historico commentario instruxit D. M. (Extr. aus der Rivista di Scienze e Lettere), Neapel 1938. — J. A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus (Krankenkommunion), in Gwl 160 ff. — A. Chavasse, L'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe siècle à la réforme carolingienne. Les textes, in Rev. des Sciences relig. 20 (1940) 64/122 290/364. — Ders., Etude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe au XIe siècle I: Du IIIe siècle à la réforme Carolingienne, Lyon 1942. — B. Fischer, Die Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang, in TThZ 60 (1951) 54/6.

G. Jacquemier, L'Extrême-Onction chez les Grecs, in Echos d'Orient 2 (1899) 193/203. — A. Petrowskij, Zur Geschichte der Akoluthie der Letzten Ölung, Christianskoje Ctenje (russisch) 1903. — K. Rhallis, Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Athen 1905. — K. Lübeck, Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche, in ThGl 8 (1916) 318/41. — P. Matzerath, Die Totenfeiern der Byzantinischen Kirche, Paderborn 1939. — H. Leclercq, Extrême-Onction, in DAL V 1029/1037. — C. Ruch - L. Godefroy, Extrême-Onction, in DThCath V, 1897/2022. — A. Baumeister, Letzte Ölung (Sakrament), in LThK VII 714/17.

Vorbemerkungen. — Die sakramentale Krankenölung ist in der Hl. Schrift bezeugt (Jak 5, 14—16). Da dem dort erwähnten presbyteralen Gebet und der Ölsalbung ein Sündenbekenntnis vorausgeht, so ist es nicht ausgeschlossen, daß in dem beschriebenen Krankenritus die kirchliche Vergebung auch im Sinne des Bußsakramentes miteingeschlossen war, falls beim Kranken schwere Sünden vorlagen.

Im christlichen Altertum und im Anfang des Frühmittelalters ist der private und priesterliche Gebrauch geweihten Öles für die Kranken häufig (vgl. Greg. 49 s.), doch nur selten ist ihm, trotz der biblischen Bezeugung, sakramentale Wirkung zugesprochen. Bestritten, aber doch wohl nicht abzulehnen ist das Zeugnis Innozenz' I. († 417; Ep. 25, 8 ad Decent. ep. Eugub.); als sicherer gilt allgemein jenes des Caesarius v. Arles († 542; Sermo 13, 3; 19, 5; 50, 1; 52, 5; 184, 5: ed. Morin I 65 87 216 222 710) und des von ihm abhängigen Eligius v. Noyon († c. 660). Völlig einwandfreie Belege finden sich in wachsender Zahl für den sakramentalen Ölungsritus vom 8./9. Jh. an.

Von den verschiedenen, nicht immer eindeutigen Namen für das Sakrament der Krankenölung (sacrum oleum chrismatis; oleum sanctum; mysticum chrisma; unctio infirmorum; sacratum oleum) weist der uns geläufige Ausdruck Extrema unctio (schon um 630 und 850) darauf hin, daß die Ölung innerhalb der Sterbesakramente bzw. der Krankenriten die letzte Stelle einnimmt.

1. Spender. — Als die gewöhnlichen Spender der sakramentalen Krankenölung erscheinen seit alters her die Presbyter. Unter Berufung auf Jak 5, 14 wurde im Frühmittelalter und darüber hinaus, wie übrigens heute noch im Osten, die hl. Ölung von einer Mehrheit von Priestern, oft in genau bestimmter Zahl, vorgenommen. Der bis etwa ins 9. Jh. bestehende Brauch, das Sakrament in der Kirche zu empfangen, begünstigte dieses Herkommen. Dabei wurde die Salbung bald so vollzogen, daß alle Priester gemeinsam die Salbungen vornahmen und die Gebete sprachen, bald so, daß die einzelnen Salbungen mit den dazu gehörigen Gebeten auf die einzelnen Priester aufgeteilt wurden, ja sogar so, daß ein Priester die Salbungen vornahm, ein anderer die Gebetsformeln sprach. Die letztere Praxis, schon seit dem 13. Jh. mißbilligt, wurde im 14. Jh. oft förmlich verboten.

2. Empfänger. — Schon mit Rücksicht auf die Anweisung des Apostels (Jak 5, 14 f.) setzten die älteren Quellen als Empfänger des Sakramentes Kranke, und zwar, wegen des engen Zusammenhanges mit der Bußdisziplin, solche gereifteren Alters voraus. Im frühen MA indes, da und dort noch länger, spendete man, in Ansehung der für Leib und Seele gleich heilsamen Wirkungen, die hl. Ölung auch an Kinder.

Freilich kam man später mit der stärkeren Betonung des zum Empfang erforderlichen Vernunftgebrauches und der aktuellen Andacht im Anschluß an ein Dekret des Pariser Bischofs Odo v. Sully († 1208) auf das Pubertätsalter. Mit einigen Schwankungen blieb man bei diesem Empfangsalter bis ins 17. Jh.; von da ab datiert unsere Praxis, die hl. Ölung vom beichtfähigen Alter an zu spenden.

3. Entstehung des Ritus der Letzten Ölung. — Aus der älteren Zeit (Caesarius v. Arles, † 542) ist vom Ritus der Ölung nur wenig bekannt. Erst die Ordines der karolingischen und nachkarolingischen Periode bieten eingehenderen Aufschluß; doch ist die Herkunft der dort bezeugten Zeremonien noch nicht geklärt. — a) Als Ort der Spendung erscheint, wie schon bemerkt wurde, nach den älteren Quellen (z. B. auch nach vielen Heiligenviten) bis etwa ins 9. Jh. die Kirche; von da ab wird dort das Sakrament nur mehr an Bischöfen und Priestern vollzogen. — Äußerlich rüstete man sich zur Krankenölung entweder im Sinne der hierbei wieder zu erlangenden Unschuld (Waschung, Bad, weiße Kleider) oder aber im Sinne des Bußcharakters dieses Sakramentes (Cilicium, Asche). — b) Der Gang des Rituals führte im allgemeinen von der Aussegnung des Spendeortes bzw. des Krankengemachs über einleitende Fragen (ähnlich wie beim Taufbeginn!) zum Krankenbußverfahren bzw. zur Krankenbeicht, dabei gegebenenfalls mit weiteren Fragen an den Kranken, von da meist gleich zur Ölung und dann erst zur Spendung der Eucharistie. Den Abschluß bildete eine von den Benedictiones Gallicanae inspirierte Segnung. — Im einzelnen unterlag aber die Reihenfolge der Sterbesakramente einem Wandel: Im frühen MA, aber auch noch später, folgte auf die Krankenbußeröffnung die hl. Ölung und dann die Bußrekonziliation. Angesichts des Widerspruches einer Sündentilgung vor der Büßerversöhnung verlegte man etwa seit dem 11. Jh. die Lossprechung vor die Krankenölung; an sie schloß sich die Krankenkommunion. Die Gründe für die so gewordene ältere, uns zunächst ungewohnte Reihenfolge (Lossprechung, Ölung und dann Kommunion) lagen darin, daß man die Krankenölung einerseits vor allem als Mittel für Wiederherstellung der Gesundheit des Leibes ansah, andererseits die Kommunion als Abwehrmittel gegen die Anfechtungen des bösen Feindes möglichst an die Sterbestunde heranrücken wollte. Überdies sah man in der Krankenölung eine Ergänzung der Bußriten und verband sie daher mit ihnen (vgl. Jak 5, 14 ff.!). — Eine wesentlich andere Reihenfolge der Sterberiten, gelegentlich schon im 6. und 7., dann aber vom 10. Jh. an in einzelnen Ländern immer häufiger bezeugt, wird um die Wende des 15. zum 16. Jh. so zur Regel, daß der Cat. Rom. (p. II c. 6, q. 12) von

einer „immerwährenden Gewohnheit der katholischen Kirche" sprechen zu dürfen glaubt: Buße, Krankenkommunion, dann erst Krankenölung. Der Grund, die hl. Ölung an die letzte Stelle zu setzen, lag in der immer mehr sich verbreitenden Annahme, daß dieses Sakrament eine Art Weihe darstelle, deren Empfang es nicht mehr gestatte, zum alten Leben nach der Wiedergenesung zurückzukehren. Andere Motive drängten in dieselbe Richtung. Neuerdings (RRG) wird in der Abfolge der Riten des Versehganges insofern auf die ältere Ordnung zurückgegriffen, als das Viaticum dabei den Abschluß bildet (Bußsakrament, hl. Ölung, Kommunion; allenfalls dann noch Sterbeablaß). — c) Die Anwendung des hl. Öles geschah nur ausnahmsweise durch Ausgießen (perfusio; Sacram. Gallic., ed. J. Mabillon, Mus. Ital. I 392), in der Regel durch Salbung, und zwar in Kreuzesform (Theodulf v. Orléans, † 821). Die Zahl der Salbungen bzw. der zu salbenden Glieder wechselte sehr stark (20, 15, 12, 8, 7, 5 oder 3 Salbungen kamen vor); fast stets wurde auch der Körperteil gesalbt, ubi dolor plus imminet. Dabei ist zu beachten, daß die Salbungen zusammen mit der Kommunion vielfach durch 7 Tage wiederholt wurden. Die jetzt üblichen Salbungsstellen kennt schon M OR X. Für den Notfall begnügte man sich mit einer Salbung, aber in der Absicht, alle 5 Sinne zu erfassen (vgl. jetzt c. 947 § 1). — Gegenwärtig wird die Salbung vorgenommen an den Augen, den Ohren, der Nase, dem Mund, den Händen und Füßen. Letztere Salbung kann aus jedem vernünftigen Grund unterlassen werden; die Salbung der Lenden ist abgeschafft. Im Notfall wird nur die Stirne gesalbt (c. 947; RR tit. V. c. 2, n. 8 ss.). — d) Die Gebete bei der hl. Ölung gliedern sich in die Einleitungs-, die zur Sakramentenspendung selbst gehörigen und die Schlußgebete. Die ersteren leiten seit alters nicht nur die Krankenölung, sondern die Sterberiten überhaupt ein und beziehen sich wesentlich auf die Segnung des Krankenortes (Pax huic domui, Asperges, Miserere, Oratio). Manche ältere Ordines erwähnen sie gar nicht eigens. — Die Gebete bei der Spendung teilen sich wieder in jene vor, jene bei und jene nach der Salbung. Die ersteren, ursprünglich (Anfang des 9. Jh.s) von großer Einfachheit (Gebetsaufforderung an die Anwesenden und Gebet über den Kranken), sind später reich ausgebaut worden (Litanei, Antiphonen, Pss, Orationen) und stehen oft im Zusammenhang mit der Kranken-Bußordnung, ja auch schon mit der Kommunionvorbereitung. — Die Gebete bei den Salbungen sind später von großer Mannigfaltigkeit, während die ältere Zeit (8./9. Jh.) dabei oft nur eine einzige, und zwar allgemein gehaltene Oratio ad inungendum infirmum kennt. Diese dient nach der Aufteilung des Gebetsteiles in Einzelgebete zu den Ein-

zelsalbungen gerne als Schluß oder Zusammenfassung dieser besonderen Gebetsformen. Diese selbst sind entweder in üblicher Orationsform gehalten oder in Optativform (Haec unctio . . . fiat tibi . . .), in Indikativform — die älteste und gewöhnlichste Art (Ungo te . . .) — oder, allerdings seltener, in Imperativform (In nomine Patris usw.: Accipe sanitatem . . .!). Häufig kommen sie auch in Mischformen vor. Die jetzt im RR gebräuchliche Spendeformel, vereinzelt schon im 10. Jh. nachweislich, ist ursprünglich wohl nur die optative Ergänzung einer vorausgehenden indikativen Formel, also Teil einer Mischform; weist sie ja doch auf die bereits vollzogene Salbung hin (Per istam unctionem). Erst später, aber schon lange vor dem Tridentinum, tritt sie selbständig auf (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. Suppl. III q. 29, a. 8). Seit dem 16. Jh. ist sie herrschend. — An die Salbungen schließt sich regelmäßig eine mit Handauflegung verbundene Oration, die durch weitere Gebete aus den Orationes pro infirmis älterer Liturgiequellen (Sakramentare u. dgl.) ergänzt wird. Diese Gebete nach den Salbungen zeigen im ganzen vielfachen Wechsel, da sie im Austausch auch an anderen Stellen des Rituals, z. B. vor der eigentlichen Ölung erscheinen. — Abgeschlossen wird das ganze Krankenzeremoniell, also nicht nur die hl. Ölung, sondern die Gesamtheit der Sterberiten, mit einer oft mehrfachen Segnung (Krankenbenediktion), die, wie schon die Salvatorformeln nahelegen, aus gallikanischen Benediktionen herausgewachsen ist. Sehr beliebt war dabei die Formel: „Der Herr Jesus Christus sei bei dir, dich zu verteidigen; in dir, dich zu erquicken; um dich, dich zu bewahren" usw. Zur eindrucksvolleren Gestaltung gab man den Segen gerne mit dem Kreuz oder dem Ölgefäß. An das Segnungsgebet schlossen sich in manchen Handschriften die sog. Anselmschen Fragen (nach Art der Tauffragen zur Erweckung von Akten des Glaubens, des Vertrauens, der Ergebenheit in Gottes Willen u. dgl.). — e) Viele Ordines des MA (9./10. Jh. schon) lassen dem Krankenritual das Formular einer Missa pro infirmo und (vor allem in Klöstern) ein eigenes Officium für die Kranken folgen.

4. Erklärung des jetzigen Ritus. — Alle Riten und Gebete bei der Letzten Ölung weisen in eindringlicher und ergreifender Sprache auf die schon vom Apostel Jakobus (5, 14) hervorgehobenen Wirkungen dieses heiligen Sakramentes hin: Sündennachlaß, Stärkung und, wenn es im göttlichen Ratschluß gelegen, Wiederherstellung der Gesundheit. Sofort nach dem Eintritt reicht der Priester dem Kranken das Kreuz zum Kusse dar (an anderer Stelle des Rituals schon im 11. Jh.), um ihm Dankbarkeit und Vertrauen gegen jenen einzuflößen, der durch seinen Kreuzestod ihm die Gnade dieses heiligen Sakramentes

verdient. Dann besprengt er den Kranken, das Gemach und die Anwesenden mit Weihwasser. Zur Segnung des Krankengemachs gehören auch die drei folgenden Gebete: „Introeat", „Oremus", „Exaudi" (im M OR X n. 31 im Ordo ad visitandum infirmum), in welchen die Kirche für den beim Anblick des Todes und bei der Erinnerung an die begangenen Sünden von Traurigkeit befallenen, von Versuchungen heimgesuchten Kranken um heitere Freude (serena laetitia) beim Gedanken an die Liebe des Erlösers (caritas fructuosa), um Heilung der Sündenwunden für die Ewigkeit (sanitas sempiterna), um Abwendung der Nachstellungen des bösen Feindes und um den Schutz der guten Engel bittet. Das folgende allgemeine Sündenbekenntnis, eine Erinnerung an den Zusammenhang mit den Bußriten, soll noch einmal reuige Gesinnung im Kranken erwecken, um für ihn die Gnade des Sakramentes möglichst fruchtbar zu gestalten. Die Salbung wird eingeleitet durch einen feierlichen, unter Handauflegung gebeteten Segen (In nomine usw.), durch welchen die Macht des Bösen auf Grund der Bitten der über die Welt und ihren Fürsten triumphierenden Kirche gebrochen werden soll (Rituale von St. Florian, M OR X n. 33). Die Worte, welche während der Salbung gesprochen werden, bringen die Bitte um Sündennachlaß zum Ausdruck; sie verbinden sich passend mit der Salbung der Sinne, die so oft im Leben der Sünde dienten. In den drei von Versikeln eingeleiteten, dem 9. und 10. Jh. angehörigen Schlußgebeten (Domine Deus; Respice; Domine sancte) ist hauptsächlich die Bitte um Wiederherstellung der Gesundheit ausgesprochen. Das Kreuz, welches der Priester gegebenenfalls im Krankenzimmer zurückläßt (so schon das Rituale von Châlons, 15. Jh.), soll durch die Erinnerung an den Heiland, die es erweckt, den Kranken im Vertrauen stärken zum letzten Kampf.

§ 64. Das Sakrament der Weihe

Literatur: a) Allgemeine Darstellungen: Joh. Morinus, Commentarius historicus et dogmaticus de sacris Ecclesiae ordinationibus, Paris 1655, Antwerpen 1695 (Von J. A. Assemani mit wichtigen Nachträgen seinem Codex liturgicus Ecclesiae universae VIII ss. einverleibt). — Lud. Thomassinus, Vetus et nova Ecclesiae disciplina, Paris 1697 u. ö., p. I l. II. — S. Many, Praelectiones de sacra ordinatione, Paris 1905. — G. M. van Rossum, De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica, Freiburg i. Br. 1914, (²1932). — b) Teil- bzw. Einzeldarstellungen (Das Schrifttum verfassungsgeschichtlicher Art ist im allgemeinen nicht miteinbezogen!): J. N. Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hierarchische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg 1884. — A. v. Harnack, Über

den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, Gießen 1886. — Ders., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910. — H. Reuter, Das Subdiakonat, dessen historische Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung, Augsburg 1890. — F. X. Funk, Zur Geschichte der altbritischen Kirche, in Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. 1, Paderborn 1897, 421/59, näherhin 436/41 (Die Stufen des Klerikates). — Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores (Erg. H. RQS 7), Rom 1897 (Die Untersuchung reicht bis zum 4. Jh., für die Folgezeit unterrichten Thomassinus und Andrieu). — St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates (Erg. H. SZ 77), Freiburg i. Br. 1900. — V. Ermoni, Les origines de l'épiscopat, Paris 1905. — H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr. (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. IV 1/21), Mainz 1904. — L. Saltet, Les réordinations. Etude sur le sacrement de l'ordre, Paris 1907. — J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Naumburg 1911 (mit teilweise irrigen Voraussetzungen). — Fr. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Paderborn 1920. — Ders., Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio, Würzburg 1922. — Pl. de Meester, De concelebratione in Ecclesia Orientali, praesertim secundum ritum byzantinum, in EL 37 (1923) 100/10 145/54 196/201. — M. Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien rite romain, in Rev. des sciences relig. 5 (1925) 232/74 (Auch Sep.-Abdruck). — Ders., L'onction des mains dans le sacre épiscopal, in RHE 26 (1930) 343/47. — Ders., in Andrieu ORi III 541/99. — J. Coppens, L'imposition des mains, l. c. 110/73. — Ph. Gobillot, Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines paiennes, in RHE 21 (1925) 399/454. — Th. Michels, Eine unerklärliche Stelle im römischen Weiheformular des Exorzisten, in JLW 5 (1925) 147/50. — Ders., Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und MA (LQF 22), Münster i. W. 1927. — J. Tixeront, L'ordre et les ordinations, Paris ²1925. — L. Rouzic, Les saints ordres. Doctrine et action, Paris 1926. — P. Batiffol, La liturgie du sacre des évêques dans l'évolution historique, in RHE 23 (1927) 733/63. — J. M. Hanssens, De concelebratione eucharistica, in Periodica 16 (1927) 143/54, 181/210; 17 (1928) 93/127. — E. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe (SB. d. Bay. Ak. d. W. Philos.-philol. u. hist. Kl. Jahrg. 1928, 6. Abh.), München 1928. — Ders., Die Kaiserkrönung im Abendland, 2 Bde., Würzburg 1942 (s. im Register unter „Bischof und König" usw.). — Ders., Weihe und Krönung des Papstes im MA (MThSt III, 1), München 1951. — Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat (Kanonist. Stud. u. Texte 1), Bonn 1928. — J. A. Jungmann, Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung", in ZkTh 53 (1929) 579/85. — Ders., Die Dezemberordinationen des Papstbuches und ihr Meßformular, in ZkTh 56 (1932) 599/604. — V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. (Kanonist. Stud. u. Texte 4),

Bonn 1930. — E. Josi, Lectores — schola cantorum — clerici, in EL 44 (1930) 282/90. — P. Pourrat, Le sacerdoce. Doctrine de l'école française, Paris 1931. — A. Bonardi, L'ordine sacro, Firenze 1932. — A. Janssens, De Heilige Wijdingen. Bischoppen en Priesters, Louvain 1933. — Ders., De Heilige Wijdingen: Diaconaat, Subdiaconaat en mindere Orden, Louvain 1935. — G. Ellard, Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A. D. (Monographs of the Mediaeval Academy of America 8), Cambridge Mass. 1933. — E. Peterson, Das jugendliche Alter der Lektoren, in EL 48 (1934) 437/42. — C. Baiso, Il ministro straordinario degli ordini sacramentali, Roma 1935. — B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen, in ZkTh 62 (1938) 37/75. — Ders., Die Entwicklung des Institutes der Defensoren in der römischen Kirche. Eine Studie im Anschluß an Ordo Romanus I, in EL 48 (1934) 443/54. — Ph. Oppenheim, De antiquissima quoad Ostiarios documentatione, in EL 52 (1938) 179/86. — B. Botte, Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua, in RechTham 11 (1939) 223/41. — J. M. Lungkofler, Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem LP, in ZkTh 66 (1942) 1/19. — J. Brinktrine, Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen, in DTh 22 (1944) 291/308 (s. bes. auch S. 297 Anm. 2 ff.). — W. Croce, Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung, in ZkTh 70 (1948) 257/314. — c) Institut der Diakonissen: A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (RQS Suppl. 22), Freiburg i. Br. 1926 (vgl. dazu JLW 11 [1931] 273/78 mit wertvollen Ergänzungen). — J. Mayer, Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia (Flor-Patr. 42), Bonn 1938 (XI s. weitere Literatur). — F. Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, in Eine heilige Kirche 21 (1939) 57/79. — Hdb. II 355—406.

Vorbemerkung. Das Vorhandensein eines eigenen Weihesakramentes setzt nach katholischer Auffassung einen gottgewollten Unterschied zwischen Klerus und Laien voraus. Begründet wird dieser Unterschied durch die Ordination bzw. den Ordo. Die Ausdrücke Ordo und Ordinatio sind der römischen Amtssprache entnommen und bedeuten dort soviel wie Stand oder Rang und Amtsbesetzung oder Anstellung. Tertullian hat beide Ausdrücke in die Kirchensprache eingeführt; ordo setzt er dabei mit clerus gleich. Auch Cyprian verwendet das Wortpaar; ordinatio ist ihm die Einreihung in den hierarchischen Stand oder in eine Stufe desselben, ordo ist der Stand oder eine der Stufen selber.

Im liturgischen Sinne ist die Ordination (χειροτονία) der rituelle Akt, wodurch dem Weihekandidaten die Befähigung zu geistlichen Dienstleistungen und gnadenwirkenden Handlungen verliehen wird; seinem inneren Sein nach bewirkt die Ordination eine nähere oder entferntere Teilnahme am Priestertum Jesu Christi. Ordo ist demgemäß die geistliche Fähigkeit überhaupt (die geistliche Amtsgewalt) bzw., da die

Anteilnahme daran nur nach und nach, also stufenweise gewährt wird, die Weihestufe.

1. Spender. Empfänger. — Ordentlicher Spender des Weihesakramentes ist von Anfang an der Bischof. Schon nach Hippolyt (Ap. Trad., Dix 17) unterscheidet sich der Presbyter vom Bischof dadurch, daß er keine Ordinationsgewalt besitzt. Trotzdem kommen bereits seit dem 5. Jh. einfache Presbyter mit bischöflicher, später allerdings nur mehr mit päpstlicher Erlaubnis als Spender zunächst der niederen Weihen einschließlich des Subdiakonates vor (Gelasius I. † 496, Ep. 14, 6; ed. Thiel 365; vgl. Conc. Hispalense II 698, c. 7; ed. Bruns II 71). Namentlich bürgerte sich seit dem 8. Jh. immer mehr das Recht der Äbte ein, ihren Klosteruntergebenen Tonsur und niedere Weihen zu erteilen (vgl. 7. allg. Konzil von Nizäa 787, c. 14). Im ausgehenden MA erhielten einfache Priester da und dort sogar die päpstliche Vollmacht, Diakonat und Presbyterat zu erteilen. — Nach gegenwärtigem Recht können einfache Priester, sei es auf Grund besonderen Indultes, sei es im Rahmen der Rechtsordnung (Kardinäle, Apostol. Vikare und Präfekten, gefreite Äbte und Prälaten, benedizierte Äbte), nur mehr die niederen Weihen erteilen (c. 951). — Das Weihesakrament empfängt gültig jeder männliche Getaufte, erlaubt aber nur, wenn seine Persönlichkeit und sein Lebenswandel den im kanonischen Recht gestellten Anforderungen entsprechen. Diese Eigenschaften festzustellen war von Anfang an Sache einer besondern Prüfung, die wohl schon im 2./3. Jh. in rituelle Formen gebracht wurde. Auch das bereits im 4. Jh. bestehende Gebot, daß der Empfänger einer höheren Weihe sich zuvor auf der niederen Weihestufe bewährt haben müsse, ferner das Gesetz, in jedem Weihegrad eine bestimmte Zeit zu verharren, boten eine gewisse Sicherheit, daß nur würdige Männer in den Klerus aufgenommen wurden.

2. Zeit und Ort der Weihe. — Die Beobachtung bestimmter Weihezeiten läßt sich bis ins christliche Altertum hinauf verfolgen. Während man ursprünglich sehr wahrscheinlich jeweils nach Erledigung einer Kirchenstelle zur notwendig gewordenen Weihe schritt, scheinen nach Ausweis des LP in Rom schon in altchristlicher Zeit die Weihen (an Bischöfe, Presbyter, Diakone) mit Vorliebe im Dezember, vermutlich in der Sonntagsvigil nach dem Dezemberfasten, erteilt worden zu sein. Papst Gelasius († 496, Ep. 14 ad ep. Lucaniae) kennt schon als Weihetage die noch gegenwärtig als solche für die höheren Weihen dienenden vier Quatembersamstage (näherhin die Vigil von Samstag auf den Sonntag) und den Samstag vor dem Passionssonntag (Sabbatum Sitientes). Später kam noch der Karsamstag hinzu. Daß gerade die

Quatembertage, also Fasttage, zu Ordinationsterminen gewählt wurden, erklärt sich aus der altkirchlichen, auf das Beispiel der Apostel (Apg 13, 2—3) zurückgehenden Gewohnheit, vor der Weihe zu fasten. Ebenso fallen Sabbatum Sitientes und Karsamstag in jene Wochen, in welchen in einem früheren Entwicklungsstadium der Quadragesima allein gefastet wurde. Seitdem (12. Jh.) der Subdiakonat zu den höheren Weihen gezählt wurde, wurden diese Weihetermine auch auf ihn ausgedehnt, ebenso auf die niederen Weihen, wiewohl diese letzteren (ebenso wie in Rom der Subdiakonat) auch an Sonntagen erteilt werden konnten (c. 1—3 X 1, 11). Die Bischofsweihe wurde jedoch stets, wie in allen Liturgien des Ostens und Westens, am Sonntag oder auch, im Abendland vornehmlich, an den Natalitien (Todestagen) der Apostel (ORV) erteilt. Der Sonntag empfiehlt sich als vornehmster Tag der Woche für die Erteilung des höchsten Weihegrades der Hierarchie schon aus dem Grunde, weil an ihm der Heilige Geist über die Jünger ausgegossen wurde; durch die Weihe an Apostelfesten soll der Bischof auch äußerlich als Nachfolger der Apostel gekennzeichnet werden. — Der Ordo des Episkopats und die übrigen höheren Weihen müssen während der heiligen Messe erteilt werden, die niedern Weihen wenigstens am Morgen, für die Tonsur ist keine bestimmte Tageszeit festgesetzt. — Bei allgemeinen Ordinationen, welche an den gesetzlichen Weiheterminen gespendet werden, ist Ort der Weihehandlung die Kathedrale; niedere Weihen und Tonsur können selbst in Privatoratorien erteilt werden (c. 1009 § 3).

3. Die geschichtliche Entwicklung der Weihestufen. — Schon in der apostolischen Zeit bestand, neben einer „Verteilung der Charismen" und einer solchen „der Wunderkräfte", eine „Verteilung der Dienste" (διακονίαι; 1 Kor 12, 4 ff.). Die durch rituellen Akt (Handauflegung mit Gebet) zu den Diensten Bestellten führen die ursprünglich Gleiches besagenden Namen Presbyter und Episkopen, zuweilen auch Vorsteher, Hirten und Führer. Neben den Presbytern bzw. Episkopen erscheinen für den Dienst der Armenpflege und Vermögensverwaltung Persönlichkeiten, die schlechthin Diakone heißen. Aus dem nach synagogalem Vorbild die Gemeinde leitenden Kollegium der Vorsteher (Presbyterium) hebt sich in allmählichen Anfängen schon am Ende der apostolischen Zeit (Timotheus, Titus, Jakobus in Jerusalem, vielleicht auch die johanneischen Engel-Episkopen), deutlich in nachapostolischer Zeit im Beginn des 2. Jh.s (besonders bei Ignatius v. Antiochien) ein monarchischer Episkope (der „Bischof") heraus, der die Einheit des Glaubens und der Liturgie, ja der Gesamthaltung der Gemeinde verkörpert. Neben der durch Cheirotonie be-

stellten Amtsdreiheit von Bischof, Presbyter und Diakon tritt im Laufe des 2. Jh.s der einst bedeutsame Einfluß der unmittelbar von Gott berufenen Charismatiker („Lehrer, Propheten, Apostel") mehr und mehr in den Hintergrund (vgl. Did. 15, 1 f., dagegen Ign. v. Ant., Ad Philad. 5, 2). — Die weiteren (niederen) Ämter verdanken ihr Entstehen demselben Entwicklungsgesetz wie der Diakonat: Wie dieser einst aus dem Bedürfnis der Entlastung des kirchlichen Uramtes, des Apostolates, entstanden war (Apg 6, 2), so entstehen weitere Ämter aus dem Bedürfnis, den immer mehr ins rein Sakrale hineingewachsenen Diakonat zu entlasten. Demgemäß sind sie keineswegs gleichzeitig in Aufnahme gekommen, noch auch haben sie in gleichmäßiger Bedeutsamkeit nebeneinander bestanden. Unmittelbar aus dem Diakonat ging der Ordo des Subdiakonates hervor; der Akoluthat (Akolythat) rückte zum Ordo auf im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, Diakon und Subdiakon zu entlasten; der Ostiariat ist wohl eine Abzweigung aus dem Subdiakonat. Unabhängig vom Diakonat entstand der Ordo des Lektoren und Exorzisten, jener aus dem Kreise der zum Vorlesen geeigneten Persönlichkeiten, dieser aus dem Kreise der charismatisch Begabten. Um die Mitte des 3. Jh.s sind indes, wie der Brief des Papstes Cornelius († 253) an Fabius von Antiochien ersehen läßt (Eusebius, HE VI c. 43), alle niederen Weihestufen vorhanden. Um dieselbe Zeit hat sich der Grundsatz durchgesetzt, niemanden zu den höheren kirchlichen Ämtern zuzulassen, der sich nicht in niederen kirchlichen Ämtern bewährt hat (vgl. Cyprian, Ep. 55, 8; Papst Siricius † 399, Ep. ad Himer. Tarrac. c. 9: PL 13, 1142 f.; Papst Zosimus † 418, Ep. ad Hesychium c. 3: PL 20, 672 f.). Freilich beginnt bereits verhältnismäßig frühe, seit dem 4. Jh., ihr Verfall. Teils verschwinden ihre Verrichtungen überhaupt, teils werden sie von anderen Amtsträgern, vor allem Subdiakonen, Presbytern, teils sogar von laikalen Funktionären übernommen. Den Lektoren und Akolythen allerdings verbleiben einzelne Verrichtungen. — In Rom besaß man um 800 allem Anscheine nach nicht einmal einen feierlichen Ritus für die niederen Ordines. Ihr Empfang war auch nicht unerläßliche Voraussetzung für den Empfang der höheren Weihen. Man begnügte sich vielmehr in dieser Hinsicht häufig mit dem Empfang des einfachen Klerikates durch die Tonsur. — Wenn trotzdem heute im römischen Ritus die niederen Kirchenämter bzw. die ihnen entsprechenden Weihen wieder einen festen Platz haben, freilich ohne daß sie damit die ältere Bedeutung zurückgewinnen konnten, so ist dies der Tatsache zu verdanken, daß sie auf dem Wege über die Statuta ecclesiae antiqua (vgl. u. nr. 4 c) aus dem mehr oder weniger zufälligen geschichtlichen Werden und aus den ebenso ge-

schichtlich bedingten Bedürfnissen bzw. Funktionen herausgelöst und, im Kampfe um Freiheit und Eigenständigkeit kirchlicher Gewalt, zum Ausdruck einer festen, bleibenden hierarchischen Ordnung und Abstufung gemacht wurden. — Der eben erwähnte Klerikat geht in seinen Anfängen vielleicht schon ins 5. Jh. zurück und ist im 6. Jh., namentlich bei Gregor d. Gr. († 604), eine ausgebildete Erscheinung. Eine Aufnahme in den Klerus ohne Empfang eines Ordo, der älteren Zeit völlig fremd, entsprach den Bedürfnissen der römischen Kurialverwaltung nach Personen, die, obwohl nicht mehr Laien, doch nicht an die Amtsobliegenheiten der Ordines gebunden waren („Beamtenkleriker"); man wird nun Kleriker, entweder um wichtige Ämter übernehmen zu können oder um zu den kirchlichen Ordines aufzusteigen. Die Aufnahme in den Klerikat geschieht durch die Tonsur. Freilich begründete zur Zeit Gregors d. Gr. nicht jede Tonsur die Zugehörigkeit zum klerikalen Stand; es gibt auch eine Tonsur, die nur juridischen Sinn hat und in die klerikale Zuständigkeit einbezieht. Doch im allgemeinen ist die Tonsur mindestens seit dem 6. Jh. wie heute Zeichen der Aufnahme in den klerikalen Stand. — Die Tonsur selbst, von profaner wie religiöser Bedeutung auch außerhalb des Christentums, wurde im Christentum schon in den Aszetenkreisen des Morgenlandes im 4., in jenen des Abendlandes im 5. Jh. üblich.

Die Befugnisse des Bischofs waren von Anfang an im wesentlichen dieselben wie heutzutage. Den ersten Zeiten ist es eigentümlich, daß der Bischof beinahe ausschließlich die priesterlichen Funktionen (Taufe, Meßopfer) ausübte, während die Priester im Gottesdienst fast gänzlich zurücktraten und erst zur Zeit der großen Verfolgungen des 3. Jh.s als selbständige Liturgen und vereinzelt als Leiter von Gemeinden erschienen. Das Vordringen des Christentums auf dem Land und die dadurch bedingten Notwendigkeiten der Seelsorge steigern ihre Bedeutung als Liturgen, um so mehr als die Einrichtung des Chorepiskopates (Landbischöfe) im Abendland seit der 1. Hälfte des 9. Jh.s mehr und mehr bekämpft wird und langsam zerfällt. — Häufiger als die Tätigkeit der Presbyter tritt im christlichen Altertum jene der Diakone hervor. Entsprechend ihrer Einsetzung war ihnen die Armenpflege und der „Dienst am Tische" (Apg 6, 2) beim Liebesmahl, der Agape, überwiesen. Damit zusammenhängend wurde ihnen auch die Austeilung der heiligsten Eucharistie anvertraut (Just., Apol. I c. 65). Als Vorleser des Evangeliums erwähnen sie schon die AK (II c. 57); daneben genossen sie in älterer Zeit (AK II c. 44) eine überragende außerliturgische, jurisdiktionelle Stellung. — Die Subdiakone, seit dem 3. Jh. im Westen, seit Anfang des 4. Jh.s im Osten bezeugt, begannen ihren allmählichen Aufstieg zu Klerikern höherer Weihe schon in der Zeit Gregors d. Gr. († 604): Der von ihnen verlangte Zölibat schuf nach alter Auffassung (vgl. Synode v. Elvira um 306 c. 33) die Voraussetzung zum Altardienste, dieser aber die Voraussetzung zur Einreihung in die höheren Weihen (letzteres seit

dem 12. Jh.). Ihre vorzüglichste liturgische Dienstleistung war die Obsorge für die heiligen Gefäße und die Unterstützung des Diakons bei der Entgegennahme der Opfergaben. Nach den pseudo-isidorischen Dekretalen (ed. Hinschius 47) mußten sie ferner die Sorge für die Altarbekleidung und Altarwäsche übernehmen. Die Epistel lasen sie, gemäß einem aus der spanischen Kirche übernommenem Brauche (1. Konzil v. Toledo 400, c. 4), bereits nach Angabe des OR I (n. 56). — Die Akoluthen (Akolythen) hatten anfänglich keinen enger umgrenzten Pflichtenkreis; sie waren, wie schon ihr Name (ἀκόλουθος = Diener) besagt, die Diener schlechthin, zu verschiedenen Diensten verwendbar. Übrigens war dieser Ordo, sieht man von Rom und Afrika ab, in den meisten Kirchen, durchwegs in jenen des Ostens, unbekannt. In Rom allerdings war der Akolyth zur Zeit Gregors d. Gr. der „Hilfsgeistliche" schlechthin. In den ORi werden die Akolythen als Leuchterträger erwähnt, in den Stat. eccl. ant. und den davon abhängigen Quellen wird ihnen als Aufgabe das Lichtanzünden und das Herbeibringen des Weines (und Wassers) bei der hl. Messe überwiesen. — Die Exorzisten, ursprünglich Charismatiker, werden erst nach Aufhören der Charismen zu Amtsträgern, aber nur im Abendland mit eigener Weihe. Im Orient, wo sie erst seit Mitte des 4. Jh.s bezeugt sind, verschwinden sie bald wieder, während sie im Abendland seit dem 4. Jh. ihre Funktionen (im Rahmen der Energumenendisziplin) immer mehr an die Akolythen und Presbyter abgeben. Seit Ende des 5. Jh.s haben sie ähnlich wie die Ostiarier nur mehr theoretische Bedeutung. Es wurden ihnen daher später nur untergeordnete Beschäftigungen, wie die Sorge für das Weihwasser (die Händewaschung?) und die Aufrechterhaltung der Ordnung beim Gottesdienst, überwiesen. — Die Lektoren hatten anfänglich sämtliche Lesungen beim Gottesdienste, selbst jene der Epistel und des Evangeliums, zu besorgen. Von den niederen Weihen ist der Lektorat der älteste und der am weitesten verbreitete Ordo. Im Osten erhielt er sich in seiner ursprünglichen Stellung im wesentlichsten bis heute, während im Abendland die Lektoren seit dem 5. Jh. an Bedeutung verlieren. Ihre Funktionen werden durch Subdiakonat und Diakonat aufgesaugt. Der Lektorat erscheint allenfalls ähnlich wie die spätere Tonsur als Anfangsstufe für die klerikale Laufbahn. Seit Gregor d. Gr. sind die Lektoren in Rom meist Kinder und junge Leute, die, für den geistlichen Stand bestimmt, dann und wann allerdings zu Lesungen und kleinen Diensten herangezogen werden, im übrigen aber bei ihren Eltern (nicht in einer angeblichen Schola) wohnen. — Der Ostiarier geschieht auch im Abendlande nur ganz selten Erwähnung. Wie schon aus ihrem Namen hervorgeht, war die Hauptaufgabe der Ostiarier (= Türhüter) die Bewachung des Kirchengebäudes. Der Ordo tritt seit dem 4. Jh. in den Hintergrund, seine Aufgaben werden immer mehr von Laien (Mansionarii) übernommen. Erst seit dem 13. Jh. wird das Läuten der Glocken als Obliegenheit der Ostiarier erwähnt.

4. Die Entstehung des Weiheritus. — a) In der altchristlichen Zeit wird die Bestellung zum Kirchenamt, die Ordination, vollzogen durch die mit Gebet verbundene Handauflegung. Diese letztere findet sich für die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone

in allen Riten. Für den römischen Ritus um 200 sind wir in dieser Hinsicht unterrichtet durch die Apostolica Traditio Hippolyts († 235). Aus ihr ist zugleich zu ersehen, daß man schon frühe für die Weihegebete bestimmte Formulare prägte (vgl. auch das Euchologium des Serapion v. Thmuis nrr. 12—14 und AK VIII cc. 4, 16—22). — Die AK und nach ihnen die Kirchen des Ostens nahmen die Handauflegung auch vor an Subdiakonen und Lektoren, selbst an Diakonissen. Im Abendland schließt die Verleihung niederer Weihegrade keine Handauflegung in sich; vielmehr stellt sich dort diese Verleihung mehr als Ernennung denn als eigentliche Weihe dar. Die „Ordination" geschieht daher durch Einweisung in die Amtsverrichtungen unter allenfallsiger Übergabe der Insignien (vgl. Joh. Diac., Ep. ad Senarium, Anf. des 6. Jh.s; ed. Wilmart, Anal. Regin. l. c. 176; 8. Konz. v. Toledo 653, c. 6, ed. Bruns I 286). — b) Der Kern der altrömischen, höchst einfachen Weiheerteilung (stilles Gebet der Gemeinde um Herabkunft des Heiligen Geistes, Handauflegung mit lautem Weihegebet des oder der Ordinierenden) erscheint so auch in den Weiheriten am Ausgang des christlichen Altertums und im frühen MA (L 119 ss., Gel. 22 ss. im Unterschied von 144 ss., Greg. 5 ss., ORi XXXIV, XXXVI, XXXVII) freilich bereits mit einigen späteren Umgestaltungen und Zutaten: Die eigentliche Weihehandlung wird eröffnet durch eine Aufforderung zum Gebet, welcher sofort durch das Abbeten der Allerheiligenlitanei — an Stelle des stillen Betens bei Hippolyt — entsprochen wird. Das Kernstück, die Handauflegung, ist mit einem doppelten Gebet verknüpft, einem einleitenden in Kollektenform und -ton, und der feierlichen Weihepräfation. Die gemäß apostolischer Mahnung (1 Tim 5, 22) vorzunehmende Weiheprüfung, die ursprünglich einen oder mehrere Tage vor der Weihe stattfand, wird allmählich als Auftakt mit der Weihe selbst verknüpft. — c) Eine bedeutsame Erweiterung der römischen Weiheriten wurde herbeigeführt durch die vermutlich an einer italienischen Kirche vor oder um 500 entstandenen sog. Statuta ecclesiae antiqua und, in Verbindung damit, durch den Einfluß des gallikanischen Ritus. Das Ordinationsritual der Statuta, aus verschiedenen, darunter, und zwar sogar grundlegend, aus römischen Quellen (Hippolytscher Herkunft) sowie aus freier Erfindung schöpfend, fand seinen Weg in die älteren Kirchenrechtssammlungen, namentlich in die Ps.-Isidorischen Dekretalen, in die gelasianischen Sakramentare, von da in die Weiheordnungen des MA und schließlich ins PR. — Mit dem Ritual der Statuta verbanden sich gallikanische Elemente (z. B. die Salbung des Hauptes und der Hände bei der Bischofs-, die Salbung der Hände bei der Priesterweihe; die jetzt gebräuchliche Form des Examens bei

der Bischofskonsekration); später kamen, teilweise unter dem Einfluß germanischer Rechtsanschauungen, näherhin der germanischen Hochschätzung der Rechtssymbole, noch hinzu die Überreichung liturgischer Gerätschaften und Gewänder. — Was im besonderen Subdiakonat und niedere Weihen anlangt, so war der eigentliche römische Ritus auch im MA noch einfach: Der Lektor wurde nach Ablegung des Lektoratsexamens bei einem Stationsgottesdienst durch einfaches Weihegebet bestellt (Ordo v. London [= OR XXXV] 10. Jh., bei Andrieu, Les ordres mineurs, l. c. 9 s.), der Akolyth durch Übergabe der Amtskleider (Orarium und Planeta) und des Sacculus, der bei der Fractio panis benützt ward (OR XXXIV; Ordo v. London, l. c. 11); der Subdiakon muß erst schwören, keines der vier Crimina capitalia schuldig zu sein, worauf er mit Kelchübergabe und kurzem Weihegebet zum Amt bestellt wird (OR XXXIV; Ordo v. London, l. c. 12). Die Bestellung der Lektoren und Ostiarier dürfte, soweit überhaupt eine solche Brauch war, durch einfache Ernennung wie früher erfolgt sein. Durch den Einfluß der Statuta ecclesiae antiqua ändern sich auch bei Subdiakonat und niederen Weihen die Bestellungsformen fast vollständig; von den altrömischen Formen ist so gut wie nichts mehr (abgesehen etwa von der Kelchübergabe beim Subdiakonat) erhalten. Später kommen zu den Grundzügen der Statuta noch einige Zutaten; im 12. Jh. ist die endgültige Gestalt festgelegt. — Im Zusammenhang mit der Übernahme der fränkisch-römischen Liturgie setzt sich das neue Weiheritual im ganzen in Rom durch.

5. Erklärung des jetzigen Weiheritus. — Eine selbständige Bedeutung im kirchlichen Leben haben, im Unterschied von den Kirchen des Ostens, in der abendländischen Kirche gegenwärtig unter allen Weihegraden nur der Episkopat und der Presbyterat. Alle übrigen Weihen dienen nur zur Vorbereitung auf das Priestertum, in welchem die von der Kirche in den verschiedenen Weihen nach und nach erteilten Vollmachten und auferlegten Pflichten erst in vollem Umfang an den einzelnen herantreten, aber auch die Amtsgnaden, um welche die Kirche bei Erteilung der Weihegrade bittet, zu voller Wirksamkeit aufleben. — a) Die Tonsur ist kein Ordo, sondern nur eine Zeremonie, durch welche Laien in den geistlichen Stand aufgenommen werden. Der Grundstock des Rituals für Erteilung der Tonsur geht auf den Alkuinischen Anhang des Greg. (Greg. 182 s.) zurück; mit einigen Erweiterungen liegt das Ritual im ganzen etwa seit dem 13. Jh. vor. Der Gedanke des Verzichtes auf die Welt und der Hingabe an Gott beherrscht darum Gebete und Zeremonien des Ritus der Tonsur. Im ersten Teile ist die Lossagung von der Welt im Abschneiden der Haare

zum Ausdruck gebracht. Zur Weltentsagung hat sich der Kleriker um so leichter entschlossen, als sie für einen mächtigen König (Ps 15) geschieht, der von nun an das herrliche Erbe des Klerikers bilden wird, und die Kirche den Heiligen Geist erfleht, der ihn von jeglichem Verlangen nach der Welt (saeculari desiderio) und geistiger Blindheit befreit. Im zweiten Teile wird der Lohn, den Gott mit dieser Weltentsagung verbunden hat, symbolisch dargestellt durch die Überreichung des Chorrocks (Superpellizeum), dessen weiße Farbe an den Glanz der ewigen Glorie erinnert, in welche dereinst der Kleriker im Gefolge des himmlischen Königs einziehen soll (Ps 23). — b) Niedere Weihen. Der Aufbau der Weiheformulare für die Minores ist stets der gleiche: Der Ordinator beginnt mit einer Ermahnung, welche, namentlich bei den drei ersten Weihen, den Zusammenhang mit außerliturgischen kirchenrechtlichen Quellen (Stat. eccl. ant.; Isidor v. Sevilla; ORV) noch deutlich verrät; es folgt die Traditio instrumentorum unter einer entsprechenden Formel und dann, nach der feierlichen Gebetseinladung an die Anwesenden, das Weihegebet (beim Akolythat drei Gebete) des Ordinators über die Weihekandidaten um Gottes Gnade für treue Amtsführung. — Bei der Weihe zu Ostiariern werden den Ordinanden die Kirchenschlüssel überreicht und ihnen dabei unter einer entsprechenden Formel die Sorge für das Gotteshaus übertragen. Der Archidiakon führt sie hierauf in ihr Amt ein, indem er sie die Kirchentüre öffnen und schließen und die Glocken läuten läßt. Die Berufsgnade, um welche die Weihegebete flehen, soll in ihnen „treueste Sorgfalt" (fidelissima cura) für das Haus des Herrn und die würdige Feier des Gottesdienstes wirken. — Bei der Weihe der Lektoren überreicht der Bischof den Ordinanden das Buch, aus welchem sie vorzulesen haben (gewöhnlich ein M); im Weihegebet bittet er, es möchten die Lektoren durch anhaltende Lesung (assiduitate lectionum = Studium) für die Ausübung ihres Berufes sich geeignet erweisen und gemäß dem Worte Gottes ihr Leben zum Segen der Kirche gestalten. — Die Exorzisten empfangen bei ihrer Weihe ein Buch, in welchem Exorzismen enthalten sind (z. B. ein P oder M). In dem anschließenden Invitatorium und Weihegebet wird gebetet, es möchten die Exorzisten geistige Befehlshaber (spirituales imperatores) werden, deren Befehl die bösen Geister weichen, bewährte Ärzte der Kirche, von Gott als solche bestätigt durch die Gabe der Heilung und durch himmlische Kraft. — Den Akoluthen wird ein Leuchter mit einer nicht angezündeten Kerze vom Bischof, ein leeres Meßkännchen vom Archidiakon (Stat. eccl. ant.) überreicht. Die Weihegebete knüpfen an die Obliegenheiten der Akoluthen, für die Lichter der Kirche zu sorgen, an und erflehen für sie innere Erleuchtung

durch Gottes Gnade. — c) Subdiakonatsweihe. Die Subdiakonatsweihe gleicht in ihrem Aufbau ganz und gar den niedern Weihen. Die höhere Wertung dieses Ordo, durch dessen Empfang vor allem die Verpflichtung zu einem vollkommen keuschen Leben übernommen wird, führte dazu, den Weiheritus durch mancherlei Zusätze teilweise den höheren Weihen anzugleichen (Nennung des Ordinationstitels, zweimalige Ansprache, Allerheiligenlitanei, Übergabe des Amiktes, der Tunicella und des Epistelbuches). Einen jeden der zu Weihenden läßt der Bischof Kelch und Patene, der Archidiakon die mit Wein und Wasser gefüllten Meßkännchen und ein Becken mit Handtuch berühren. Im Weihegebet (Gel. 148) werden in besonders feierlicher Weise die Gaben des Heiligen Geistes auf die Ordinanden herabgerufen. Denn „die Frucht des Geistes ist . . . Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit" (Gal. 5, 22—23), zu welchen Tugenden die Übernahme des Subdiakonats in ganz besonderer Weise verpflichtet. — d) Diakonatsweihe. Die zu den Weihen des Diakonats und des Presbyterats Berufenen mußten sich in alter Zeit am Mittwoch und am Freitag der Quatemberwoche öffentlich dem Volke in der Kirche zeigen. Dabei erging unter der noch jetzt bei der Weihe des Diakonats gebrauchten Formel „Auxiliante" (Gel. 22) an die versammelten Gläubigen die Aufforderung, etwaige ihnen bekannte schwere Vergehen der Kandidaten zu offenbaren. Diese Prüfung ist schon seit langem (Gel. 22) mit dem Weiheritus verbunden. Die Weihe selbst geschieht unter Handauflegung und Gebet. Die Handauflegung erfolgte ursprünglich ohne begleitende Worte vor dem eucharistischen Weihegebet, erst seit dem 13. Jh. wird sie innnerhalb desselben mit einer besonderen Formel vollzogen. Nach uralter Gepflogenheit (Hippolyt) wird dem Diakon die Hand nur vom Bischof aufgelegt, weil er nicht „zum Priestertum, sondern zum Dienst des Bischofs" geweiht wird. Im eucharistischen Weihegebet (Präfation; L 121) erfleht der Bischof die Weihe der Diakonen von Gott (suppliciter dedicamus), ferner die siebenfältige Gabe des Heiligen Geistes zu treuer Amtserfüllung und zu einem reichen Tugendleben. Da nun das Tugendleben nicht zuletzt ein Kampf gegen den Bösen ist, empfangen die Ordinanden, wie die Formel bei der Handauflegung besagt, den Heiligen Geist „zur Stärkung und zum Widerstand gegen den Teufel und seine Anfechtungen". Die gleichen Gedanken enthält auch das an den altrömischen Kern des Weiheritus und an die erst später eingeführte Bekleidung mit der Stola und Dalmatik sowie an die Überreichung des Evangelienbuches sich anschließende altgallikanische Weihegebet „Domine sancte" (Gel. 28). — e) Priesterweihe. Die Handauflegung bei der Priesterweihe geschieht, wie in alter Zeit, vor

dem großen eucharistischen Weihegebet (L 122). Der Bischof legt dabei nach altrömischem Brauch (Hippolyt: imponat manum . . . episcopus contingentibus etiam presbyteris) zusammen mit den Presbytern die Hand auf. In dem großen Weihegebet und in dem von ihm durch die Bekleidung mit der Stola und dem Meßgewand getrennten Gebet „Deus sanctificationum" (gallikanisches Ordinationsgebet, Gel. 24) betet der Bischof, Gott möge die Weihekandidaten zu würdigen Vertretern des Priestertums machen und in ihnen den Geist der Heiligkeit bewahren. Nachdem die priesterliche Gewalt als Ganzes übertragen und durch Bekleidung mit dem Meßgewand der Neugeweihte auch dem Volke als Priester vorgestellt ist, wird jetzt diese Gewalt entfaltet und in ihren einzelnen Bestandteilen dem Priester verliehen. Zunächst empfängt er durch die mit Katechumenenöl (früher mit Chrisam) vollzogene Salbung der Hände (8. Jh.) die Segensgewalt. Daß diese Gewalt auf den Heiligen Geist zurückgeht, wird nicht nur durch das Symbol des Öles, sondern auch durch das die Salbung begleitende „Veni, Creator Spiritus" bekundet. Nach der Segensgewalt erhalten die Priester auch die Vollmacht, das heilige Meßopfer darzubringen, durch die Übergabe der Patene mit der Hostie und des mit Wein gefüllten Kelches. Wie der Diakon sofort nach der Weihe das Evangelium, der Subdiakon die Epistel liest, so üben auch die neugeweihten Priester sogleich das ihnen übertragene Amt aus, indem sie mit dem Bischof vom Offertorium ab die heilige Messe lesen. Diese sog. Concelebratio, von der in der griechischen Liturgie sehr häufig Gebrauch gemacht wird, ist an sich alt (Hippolyt), häufiger freilich erst seit dem 5. Jh., im Ritus der Priesterweihe aber erst im 13. Jh. eingeführt. Nach der Kommunion wird den Priestern die Lehrgewalt übertragen, indem sie, vor dem Bischof stehend, gemeinsam das Apostolische Glaubensbekenntnis (fidem, quam praedicaturi sunt) beten, schließlich die Gewalt der Sündenvergebung durch eine zweite, seit dem 13. Jh. übliche Handauflegung. Diese erhabenen Gewalten darf aber der Priester nur ausüben in Unterordnung unter den Bischof. Um dies auch äußerlich zu bezeugen, muß jetzt der Priester seinem Bischof das Treugelöbnis ablegen, indem er dabei seine Hände in die des Bischofs legt, wie einst der Vasall bei seinem Lehensherrn zu tun pflegte. Hierauf empfängt er den Friedenskuß und wird das bis dahin auf dem Rücken gefaltete Meßgewand entfaltet. Letzterer Brauch mag jetzt dahin gedeutet werden, daß erst mit Erlaubnis des Bischofs die vorher gebundenen Vollmachten in der Kirche ausgeübt werden dürfen. — f) Bischofsweihe. Bei der Weihe eines Bischofs sind außer dem eigentlichen Konsekrator noch zwei assistierende Bischöfe nach uralter

Gepflogenheit der Kirche (Konzil von Nizäa 325, c. 4) erfordert. Diese beiden Bischöfe sind nicht bloße Weihezeugen, sondern wirkliche cooperatores und con-consecratores (AAS 37 [1944] 131 s.). Zu Beginn der Weihe muß die Päpstliche Bulle verlesen werden, worin der Papst die Erlaubnis zur Vornahme der Weihe erteilt (c. 953); ferner muß der neuerwählte Bischof dem Papste Treue schwören mit einer Eidesformel, die in ihren Grundzügen in die Zeiten des Investiturstreites zurückgeht. Noch älter sind die schon in den Stat. eccl. ant. (vor oder um 500, c. 1; ed. Bruns I 140 s.) erwähnten Glaubensfragen (Examen), die zu Beginn der Weihe an den Erwählten gerichtet werden. Die Auswahl der Fragen läßt deutlich die Rücksicht auf die gnostisch-manichäischen Sekten im christlichen Altertum und frühen MA erkennen, die u. a. auch in Oberitalien und Südfrankreich ihr Unwesen trieben. Wie alle höheren Weihen erreicht auch die Bischofsweihe ihren Höhepunkt in dem großen eucharistischen Weihegebet (L 119—120), welchem die von den drei Bischöfen unter der Formel „Empfange den Heiligen Geist" (13. Jh.) vollzogene Handauflegung vorausgeht. Ähnlich wie bei den übrigen höheren Weihen ist nach einer päpstlichen Entscheidung vom 30. Nov. 1947 diese Handauflegung mit dem dazugehörigen, die sakramentale Wirkung anzeigenden Gebetsteil das Wesensstück (Materie und Form) des Sacramentum ordinis (AAS 40 [1948] 5/8 u. AAS 42 [1950] 448 ss.; an letzterer Stelle werden, in Verfolg der päpstlichen Entscheidung vom 30. Nov. 1947, einige nicht unbedeutende Änderungen im PR von der Ritenkongregation angeordnet). Zu Beginn des Weihegebets bitten die Konsekratoren im Hinblick auf den hohen priesterlichen Schmuck Aarons um den Schmuck der Tugend für den neuen Bischof. Dann wird das Gebet durch die aus gallikanischen Gebräuchen stammende Salbung des Hauptes (mit Chrisam), während welcher das „Veni, Creator Spiritus" gesungen wird, unterbrochen. In seinem zweiten Teile fleht das Gebet, daß die durch die Salbung symbolisierte Gnade des Heiligen Geistes als Gnade der Versöhnung und Wahrheit den Gläubigen durch den Bischof zugute komme. Es schließt mit einer abermaligen Bitte um sittliche Vervollkommnung des neuen Bischofs. Während des ganzen Weihegebets und der Salbung ruht auf seinen Schultern ein von einem Kleriker gehaltenes geöffnetes Evangelienbuch. Diese uralte (AK VIII 5) Zeremonie ist im römischen Ritus zuerst bei der Weihe des Papstes erwähnt (Liber Diurnus c. 57, ed. Th. E. v. Sickel 47; OR XXXVI), dann aber, allerdings etwas modifiziert, auf die Bischofsweihe ausgedehnt worden (vgl. Amalar, De eccl. off. l. 2, c. 14). Nach der mittelalterlichen Symbolik (Dur. l. 2, c. 11, n. 8) soll das Auflegen des Evangelienbuches den angehenden Bischof mahnen,

der Last, das Evangelium zu predigen, niemals überdrüssig zu werden, und ihn erinnern, daß jeder, der zu einer hohen Stellung berufen ist, mehr den Kummer spüren müsse, als sich der Ehre erfreuen könne. Nach dem Weihegebete findet die Salbung der Hände statt, zu welcher nicht, wie bei der Priesterweihe, Katechumenenöl, sondern Chrisam gebraucht wird. Nun überreicht der Konsekrator dem neuen Bischof die Insignien seiner Würde, Stab und Ring, ferner das Evangelienbuch (11. Jh., aber damals noch nach der Messe), nach der Messe, die der Neugeweihte seit dem 11. Jh. mit dem Konsekrator, und zwar auf dem gleichen Altare, zu feiern hat, auch die Mitra und die Handschuhe. Beim Offertorium übergibt der Bischof seinem Konsekrator zwei Brote, zwei Fäßchen Wein und zwei große Wachskerzen; diese Gaben stellen nicht, wie meist angenommen wird, eine der einst üblichen Naturaloblationen dar, sondern eine Ehrengabe an den Konsekrator. Nach dem Meßsegen des Konsekrators erfolgt die Weihe und Übergabe der Mitra (12. Jh.) und der Handschuhe (13. Jh.) an den Neukonsekrierten. Zum Schluß wird der Neukonsekrierte an seinen Thron geleitet (Inthronisation), und geht dann, begleitet von den beiden assistierenden Bischöfen, während das „Tedeum" gesungen wird, segnend durch die Kirche. Die Inthronisation und die Prozession durch die Kirche haben sich wohl nach dem Vorbild des Herkommens bei der Weihe des Papstes (OR XXXVI) eingebürgert und erst im Laufe des MA allgemein Einführung gefunden. Das gleiche gilt von dem dreimaligen Rufe: „Ad multos annos!", mit welchem am Ende der Feier der neue Bischof dem Konsekrator Dank und Huldigung ausspricht. In letzterer Akklamation leben noch die alten Polychronia fort, deren man sich einst im Zeremoniell des byzantinischen Hofes bediente, der hierin antikem Brauche folgte.

§ 65. Das Sakrament der Ehe

Literatur: E. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1865. — Ders., Verlobung und Trauung, Leipzig 1876. — Th. Kliefoth, Die Einsegnung der Ehe, Halle ²1869. — H. Cremer, Die kirchliche Trauung historisch, liturgisch und ethisch, Berlin 1875. — R. Sohm, Trauung und Verlobung, Leipzig 1876. — A. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung. Ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Entwicklung des kirchlichen Rechts und ihr Verhältnis zur Zivilehe, Rostock 1878. — H. Klee, Die Ehe, Mainz 1883. — J. Freisen, Die Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, Tübingen 1888. — Ders., Die katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung für die germanische Rechtsgeschichte (Deutschrechtliche Beiträge III 2),

Heidelberg 1909, 9 ff. (bzw. 141 ff.; dort sind auch weitere Untersuchungen und Textausgaben desselben Autors verzeichnet). — Ders., Das Eheschließungsrecht in Spanien, Großbritannien, Irland und Skandinavien, 2 Bde., Paderborn 1918/19. — J. Falck, Die Ehe am Ausgange des MA. Eine kirchen- und kulturhistorische Studie (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes VI 4), Freiburg i. Br. 1908 — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA, a. a. O. II 176 ff. — Ders., Das Rituale des Bischofs Heinrich des Ersten von Breslau, a. a. O. 68 ff. (wertvoller Überblick.) — O. Opet, Brauttradition und Konsensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualien. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Eheschließungsrechtes, Berlin 1913. — E. Chenon, Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux, in Nouv. Rev. hist. de droit français et étranger, Paris 1912. — H. Mayer, Spendung der Sakramente in der Kirchenprovinz Salzburg, in ZkTh 37 (1913), 38 (1914). — J. Kramp, Vom Sakrament des hochzeitlichen Bundes. Sein Geheimnis, sein Recht, seine Liturgie, in SZ 54 (1924) 196/211. — P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des MA (Breslauer Stud. z. hist. Theol. 23), Breslau 1932. — G. H. Joyce, Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie (Aus dem Englischen), Leipzig 1934. — A. L. Veit, Kirche und Brauchtum im vortridentinischen Eheschließungsritus in den Bistümern Augsburg, Konstanz und Mainz, in Oberrhein. Past.-Bl. 36 (1934). — B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens von der Entstehung der Ritualien bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung damit zusammenhängender Riten, Sitten und Bräuche, Metten (Abtei) 1938. — Ders., Sinn und Zweck des feierlichen Ehesegens, in Klerusbl. 19 (1938) 268 f. — Ders., Die allgemeine Entwicklung der kirchlichen Eheschließung im deutschen MA, ebd. 421 f., 446/48. — Ders., Die Geschichte des Brautmeßformulars, ebd. 529/31. — Korb. Ritzer, Eheschließung. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, 2 Bde., als Manuskript vervielfältigt 1951 (erhältlich bei P. Titus Schindele, München 8, Versaillerstr. 20).

Vorbemerkungen. — Der zwischen christlichen Brautleuten geschlossene Ehevertrag ist selbst Sakrament. Daher kommt dem mit der Eheschließung verbundenen kirchlichen Zeremoniell nicht jene Bedeutung zu, die das Ritual bei der Spendung der übrigen Sakramente hat; die das Ehesakrament begründende Konsenserklärung und die kirchlichen Ehesegnungszeremonien (Eheweihe) sind denn auch in der geschichtlichen Entwicklung auf lange hinaus zeitlich und örtlich getrennt, sie gehen eigene Wege, bis sie sich, vor allem infolge der Tridentinischen Gesetzgebung über die verpflichtende Form der Konsensabgabe in facie Ecclesiae, zu einer gewissen Einheit verbinden.

1. Die Entstehung der kirchlichen Trauungs- und Ehesegnungsriten. — a) Das Interesse der apostolischen und nachapostolischen Kirche war darauf gerichtet, daß die Ehen ihrer Glieder dem von Christus wiederhergestellten Ideal der paradiesischen

Ehe in Hinsicht auf Monogamie und Unauflöslichkeit entsprachen (Mt 5, 31 f.; 19, 3—10; Mk 10, 2—13; Lk 16, 18; vgl. 1 Kor 7, 10 f. u. 39, Röm 7, 2 f.). Die Auffassung des den altchristlichen Lebensraum weithin beherrschenden römischen Rechtes, daß die Ehe durch den Konsens der Brautleute zustande komme, konnte sich die Kirche um so eher zu eigen machen, als in solcher Auffassung die Freiheit der Eheschließung respektiert war, im übrigen aber das römische Recht die Eheschließung als eine religiöse Angelegenheit betrachtete (d i v i n i et humani iuris coniunctio: l. 1. D. de ritu nupt. 23, 2), also der kirchlichen Lehre geradezu entgegenkam. Nach dieser Lehre war die eheliche Lebensgemeinschaft unter Christen, insofern sie Symbol der geheimnisvollen, doch höchst realen und gnadenreichen Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, ist, selbst eine Gnadengemeinschaft, d. h. ein Sakrament (Eph 5, 22—32). Die Forderung des Apostels (1 Kor 7, 39), eine etwaige zweite Ehe „nur im Herrn" abzuschließen, d. h. innerhalb des Christentums, also mit einem Christen, und jene des hl. Ignatius von Antiochien, daß die Brautleute ihre geplante Verbindung mit Gutheißen des Bischofs eingehen sollten (Ep. ad Polyc. c. 5. Vgl. auch Tert., Ad uxor. II c. 9, De monog. 11), hatten lediglich das Ziel, die Einhaltung der christlichen Grundsätze über die Ehe zu gewährleisten, nicht wollten sie indes eine Vorschrift sein, den Konsens vor den Vertretern der Kirche auszutauschen. Vielmehr wurde es in Rom wie in den übrigen Kirchen Italiens und Afrikas lediglich altchristlicher Brauch, der (ersten) Ehe unbescholtener Brautleute n a c h dem Konsensaustausch eine religiöse Weihe zu geben. Diese bestand in der Feier des eucharistischen Opfers, verbunden mit dem Brautsegen, der Verschleierung (velatio nuptialis) und der (wohl auch antikem Brauchtum entnommenen) Krönung der Brautleute (Tert., Ad uxor. II c. 9; Ambrosius, De virginitate V c. 26; Ep. ad Vigil. n. 7; Papst Siricius † 399, Ep. 7 ad Mediol., Paulinus v. Nola, Carmen XXV. Vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum [Theophaneia 2], Bonn 1940, 98/111). — Im frühen MA und in der näheren Folgezeit werden die kirchlichen Riten der Eheweihe noch weiter ausgebaut — so werden bei Isidor v. Sevilla († 636. De eccl. off. II c. 20) neben der Segnung und der Verschleierung die Kopulation der Brautleute mit einem weißroten Band durch den Diakon und die römisch-antike Beringung der Braut durch den Bräutigam erwähnt —; aber noch in der ersten zusammenhängenden Beschreibung der christlichen bzw. christlich gewordenen Gebräuche bei der Eheschließung, in den Responsa ad consulta Bulgarorum c. 3 Nikolaus' I. († 867), geht allem nach sowohl das Verlöbnis (mit subarrhatio) wie der Konsensaustausch in Abwesen-

heit kirchlicher Organe vor sich, nur die Eheweihe mit Meßopfer, Brautsegen, Verschleierung und Krönung ist kirchlich-liturgische Angelegenheit. — b) Die Einbeziehung des Konsensaustausches in die liturgische Sphäre, also das Aufkommen eines eigentlichen Trauungsritus neben der älteren Eheweihe, vollzog sich auf dem Boden des germanischen Rechtes. Hier zerfiel schon verhältnismäßig frühe die Eheschließung in den Akt der Verlobung (Desponsatio) und in den Akt der Trauung (Traditio puellae). Der erste wesentliche Akt, die Verlobung (Veräußerungsvertrag), wurde abgeschlossen zwischen dem Bräutigam und der Sippe oder dem Vormund der Braut. Auf die Zustimmung der Braut, deren Wille ursprünglich kaum Beachtung fand, wurde unter dem Einfluß des Christentums in steigendem Maße Rücksicht genommen. Der zweite wesentliche Akt der Eheschließung, die Trauung, bestand in der Übergabe der Braut an den Bräutigam in Gegenwart der Verwandten durch den Vormund mit der Übergabe bestimmter Trauungssymbole (Übergabevertrag). Später wird übrigens die Verlobung unmittelbar zwischen Bräutigam und Braut mit Zustimmung des Vormundes abgeschlossen. Die Trauung verliert den Charakter der Traditio puellae und wird zur gegenseitigen Trauung. Dieser letztere Umstand brachte, da nach kirchlicher Auffassung der Konsens für sich allein ehebegründend war, die Gefahr der Geheimehe mit all deren nachteiligen Folgen mit sich. Unter dem deswegen geltend gemachten Einfluß der Kirche, welche die Geheimehe verpönte, bildete sich die Volkssitte, den Trauungsort aus dem Hause des Vormundes vor die Kirchentüre zu verlegen (in conspectu bzw. in facie Ecclesiae; ante portas bzw. fores Ecclesiae), um so die Öffentlichkeit des Aktes zu erhöhen (daher sollemnizatio matrimonii; in Deutschland inthronizatio = Eheantritt), und ihm die Einsegnung des nunmehr getrauten Paares in der Kirche unmittelbar folgen zu lassen. — Dieser Wandel der Volkssitte ermöglichte es der Kirche, ein festes Ritual zu entwickeln, in welchem der Vertreter der Kirche, der Priester, schon bei der Trauungszeremonie, zunächst in Form bloßer Anwesenheit eingeschaltet war, bald aber, um an Stelle der bisher laikalen eine geistliche Brauttradition zu vollziehen. Mittelpunkt dieses Rituals wurde allmählich das für die Kirche entscheidende Konsensgespräch; der Einführung einer förmlichen Konsensbefragung kam zustatten, daß schon zu Beginn des 11. Jh.s eine solche bei den germanischen Stämmen außerkirchliches Gemeingut war. Nachweisbar zuerst in französischen Ritualien des 12. und 13. Jh.s, kommt sie vereinzelt in Deutschland im 14., allgemeiner erst im 15. Jh. in Brauch. — Die hier skizzierte Entwicklung des Trauungsritus ist durchaus nicht gleichmäßig in allen Ländern zum Abschluß gekommen. In

England ist sie dies bereits im 12., in Frankreich im 13., in Deutschland allgemein erst im 16. Jh. Die so vollzogene Verkirchlichung des Trauungsritus machte den Weg frei, den bisher immer noch vor der Kirche vollzogenen Ritus in die Kirche vor den Meßbeginn zu verlegen. Im ganzen ist diese Seite des Prozesses im 16. Jh. beendet. — Das Tridentinum machte im Dekrete Tametsi (ed. Richter 216 ss.) die Trauung durch den Pfarrpriester in facie Ecclesiae im Verkündigungsgebiete des Dekrets zur notwendig verpflichtenden Regel und zog so den Schlußstrich unter die ganze Entwicklung. — c) In den älteren Ritualien (s. z. B. A. Franz, Das Rituale Heinrichs des Ersten von Breslau, a. a. O. 21 ff., 68 f.) sind Trauungsritus und Eheweihe unter dem Namen Benedictio nuptialis, Ordo nubentium u. dgl. zusammengefaßt; doch müssen sie auseinandergehalten werden, auch nachdem der Trauungsritus seinen Einzug in den Kirchenraum gehalten hatte. Die ersten genauen Fassungen der Eheweihe lange vor Entstehung der Ritualien bieten die römischen Sakramentare (L 140/42; Greg. ed. Lietzmann 110/12, ed. Wilson 120/22; Gel. 265/67). Darnach bestand die römische Eheweihe im ganzen aus der Brautmesse (Meßorationen, Präfation, Infra actionem mit den Gesangsteilen aus dem Lib. Antiphon.) und dem vor dem Pax Domini eingeordneten eigentlichen Brautsegen. — In der Entstehungszeit der Ritualien (etwa seit dem 12. Jh.) lassen sich für die Spendungsweise des Ehesegens zwei Entwicklungslinien unterscheiden. Die eine, die man mit gewissen Einschränkungen die römische nennen könnte, hat als Ausgangspunkt und Grundlage das Ehesegnungsformular der römischen Sakramentare, vornehmlich des Greg., während das Gel. an Bedeutung zurücktritt. Zwar entstehen neben dem alten Grundgefüge derselben mancherlei Segensgebete und -riten, sei es am Meßbeginn im Anschluß an den Trauungsritus, sei es am Meßende; aber diese sekundären Erweiterungen ließen das Wesenhafte der römischen Entwicklungslinie, nämlich die feste Verbindung des Ehesegens mit dem Meßopfer, und den Charakter der Ehesegnung als einer solchen der Braut unangetastet. Die zweite Entwicklungslinie, die in der Hauptsache auf die deutschen Diözesen beschränkt ist und sich im 14.—16. Jh. zeigt, knüpft an die genannten sekundären Erweiterungen an, bietet mehr Raum für volkstümliche Elemente — so z. B. den Gedanken der Segnung beider Brautteile und des ganzen Familienlebens — und legt den Nachdruck auf die Riten der öffentlichen Trauung. Dabei verästelt sich diese Linie in zwei Gruppen von Segnungsformularen: Die eine Gruppe zeigt den Einfluß der römischen Sakramentare, wenn überhaupt, so nur noch schwach; der Ehesegen wird mit einigen kurzgefaßten Gebeten gespendet ohne

jede Verbindung mit der hl. Messe. Die zweite Gruppe verrät zwar den Einfluß der römischen Segensgebete, doch sind diese Gebete erweitert und an den Trauungsritus angeschlossen, während der Brautsegen in der Messe zurücktritt, ja mitunter verschwindet. Jedenfalls ist auch hier die Verbindung von Ehesegen und Meßfeier gelockert. — Die zweite Entwicklungslinie verliert aber gegenüber der ersten, älteren und liturgisch gesünderen Form an Boden, nicht allerdings ohne manche Spuren (z. B. in der Umgestaltung des Schlusses des Gregorianischen Brautsegens) und Anregungen (z. B. Gestattung des Brautsegens außerhalb der Meßfeier) zu hinterlassen. Im Laufe des 19. Jh.s wird die liturgische Einheit in der Eheweihe der römisch-katholischen Kirche hergestellt.

2. Die heutigen Eheschließungsriten. — a) Zeit und Ort der Eheschließung. Nach einem in seinen Wurzeln in die altchristliche Zeit reichenden Herkommen war die Eheschließung während gewisser der Buße und dem Gebete gewidmeten Zeiten unerwünscht, ja schließlich partikularrechtlich verboten (vgl. 1 Kor 7, 5; cc. 1—7 C. 33 q. 4). Die näheren Bestimmungen über den Umfang dieses tempus clausum (sacratum, feriatum) waren allerdings schwankend. Das Tridentinum (Tametsi) hatte dieses Gewohnheitsrecht insoweit anerkannt, als es die Solemnitäten der Eheschließung (feierliche Gestaltung der Hochzeit; Brautmesse mit Ehesegen) in der Zeit vom 1. Adventssonntag bis Epiphanie und vom Aschermittwoch bis zum Weißen Sonntag versagte (Sess. XXIV. de reform. c. 10, ed. Richter 220). Nach gegenwärtigem Recht kann die Ehe zu jeder Zeit des Kirchenjahres geschlossen werden. Die feierliche Eheschließung (mit Brautmesse und dem damit verbundenen Ehesegen) ist aber gemeinrechtlich ohne Sondererlaubnis des Bischofs nicht statthaft innerhalb des nunmehr verkürzten tempus clausum, nämlich vom 1. Adventssonntag bis zum Weihnachtsfest einschließlich und vom Aschermittwoch bis Ostersonntag einschließlich. Der Brautsegen darf aber nachgeholt werden (cc. 1108, 1101). — Die mit der kirchlichen Eheschließung verbundenen Riten sowohl (Brautmesse mit Brautsegen) wie im übrigen die geschichtliche Entwicklung bestimmen als regelmäßigen Ort der Eheschließung die Kirche, näherhin die Pfarrkirche. Trauungen in Privathäusern sind nur als wohl begründete Ausnahmen und mit Genehmigung des Ortsordinarius zulässig (c. 1109). — b) Die Eheschließungsriten selbst zerfallen in den Trauungsritus vor oder außer der hl. Messe und die Brautmesse mit Brautsegen. Das Trauungszeremoniell des RR ist äußerst einfach: Nach der Konsenserholung heißt der trauungsberechtigte Priester die Neuvermählten einander die rechte Hand

reichen, wobei er spricht: „Ich verbinde Euch zur Ehe. Im Namen des Vaters usw." Es folgt die Segnung des Ringes der Braut, den der Priester dem Bräutigam darreicht, damit dieser ihn der Braut an den Ringfinger der linken Hand stecke — es ist nach alter Auffassung der vierte Finger (AC 5 [1936] 198 s. Isidor v. Sevilla, De eccl. off. II c. 6 n. 8); der Priester spricht dabei die Worte „Im Namen des Vaters usw." Ein mit mehreren Versikeln eingeleitetes Gebet, das den Brautleuten für ihren Bund Gottes Gnade erfleht, schließt den Trauungsakt. — In den Diözesanritualien sind die Trauungszeremonien, gemäß der Billigung partikulärer überkommener Gewohnheiten durch das Tridentinum (Sess. XXIV. de reform. c. 1, l. c. 217), meist erweitert. Vor allem ist der in Deutschland wie anderswo übliche Ringwechsel zu erwähnen. Der Verlobungsring, in der römischen Antike als eine Art Verpfändung (subarrhatio) der Braut an den Bräutigam bekannt, ging in die christliche Sitte über (AC 5 [1936] 188/200). Von da kam die Brautberingung ins deutsche Rechtswesen. Angesichts der Verquickung von Verlöbnis und Trauung wurde hier der Verlobungsring zu einem Trauring, und überdies wurde aus der einseitigen Ringübergabe an die Braut ein Ringwechsel. Als Treuesymbol war die Beringung der kirchlichen Auffassung von der Unlösbarkeit der Ehe willkommen; die Beteiligung des Priesters an der Ringübergabe bedeutete eine kirchliche Kontrolle und Sicherung des Eheabschlusses. Die Vereinigung der Hände der Brautleute, meist schon während des Konsensaustausches, kam allgemein in den Trauungsritus erst im späten MA. Der Brauch selbst war aber schon im heidnischen Altertum üblich (AC 5 [1936] 55; auf sog. Ehesarkophagen oft dargestellt), dem AT bekannt (Tob 7, 15) und in der Väterzeit da und dort Bestandteil christlicher Trauungszeremonien. In unseren Ritualien findet sich die Vorschrift, die vereinigten Hände mit der Stola zur Bekräftigung und Segnung des Ehebundes zu umwinden; eine Art Umschlingung oder Umwindung der Nupturienten selbst mit einem Band (cingulum, vitta) kennt schon die alte spanische Kirche im Zusammenhang mit der Verschleierung (Isidor v. Sevilla, De eccl. off. II c. 20; Férotin, Liber ordinum 436). Ein einst weitverbreiteter Brauch im Trauungsritus war der Kuß der Neuvermählten. Ursprünglich ein Bestandteil des antiken Verlobungszeremoniells (Tert., De orat. 22. AC 5 [1936] 197 f.) kam er mit den verchristlichten Trauungsriten in die Kirche, wo er bei der oft mehrfachen Benedictio am Ende dieser Riten eingeordnet war. Doch wurde er häufig, wohl aus Gründen der Schicklichkeit zur liturgischen Pax-Gebung umgestaltet, in die Brautmesse übernommen. Aber auch hier, da und dort bewußt ausgeschaltet (Andrieu PRMA I 302), kam

er schon seit dem 13. Jh. mehr und mehr außer Übung. — Deutsche Sondergewohnheiten im Trauungsritus sind die deutlich dem Weiheexamen nachgebildeten Fragen des trauenden Priesters an die Anwesenden über etwa vorhandene Ehehindernisse und die mehr-, meist dreifache Fragestellung an Bräutigam und Braut bei der Konsenserholung (vgl. Andrieu, l. c. 300). Im Zusammenhang damit steht auch heute noch in deutschen Ritualien eine die Trauung einleitende Ansprache an die Brautleute mit einer Belehrung über den Ehestand. — Die Brautmesse und, in sie eingeordnet, der Brautsegen stellen die altrömische Form der kirchlichen Bestätigung des Eheabschlusses dar. Einen Gebetsteil für die Meßformulare bieten in dem damals üblichen Umfang bereits die römischen Sakramentare; auch Gesangs- und Leseteile sind schon aus dem 8. Jh. erhalten. Seit dem Aufkommen der Ritualien hat sich ein einheitliches Brautmeßformular nicht herausgebildet; beliebt war indes das Formular der Votivmesse De Spiritu Sancto oder De Trinitate, freilich mit dem Zweck angepaßten Lesungen. Das Formular des MR von 1570, wesentlich identisch mit jenem des MR von 1474, ist im RR von 1614 als allgemein gültig bezeichnet. Die Gesangstexte übernimmt es aus dem Antiphonar Gregors des Gr. aus dem 8. Jh. und ergänzt es (Tractus). Die Gebetstexte finden sich schon im L und ebenso im Greg. Bei den Lesungen ist lediglich das Evangelium (Mt 19, 3—6) aus einem älteren Lektionar, die Epistel (Eph 5, 22—33) ist neu. Der Brautsegen des MR ist in der Hauptsache dem Greg. entnommen; in seinem Schlußteil (von „fidelis et casta" ab) ist er aber schon im L enthalten. Als Ganzes besitzt er römischen Charakter, bezieht sich also in erster Linie auf die Frau; doch trägt er der außerrömischen Entwicklung insofern Rechnung, als die römische Segensoration am Ende durch pluralische Umgestaltung und Einfügung eines „ambo" zu einer Segnung beider Ehegatten ausgeweitet ist (vgl. die pluralische Umgestaltung im Text des Greg. in Cod. 164 von Cambrai um 811: Greg., ed. Wilson 122 Anm. 1 u. 2). Der letzte Segen (Deus Abraham usw., vgl. Binder, Geschichte, a. a. O. 68 f., Andrieu PRMA I 301) nach der Entlassungsformel der hl. Messe, also außerhalb des eigentlichen Meßgefüges, zeigt die Art der früher erwähnten sekundären Gebete über beide Ehegatten und ist wohl deutscher Herkunft (vgl. auch die 2. Benedictio des Gel. nach der Kommunion!). — Im MR hat der altrömische Teil des Brautsegens, im Unterschied von der eben erwähnten deutschen Benedictio, seinen Platz vor dem Embolismus des Pater noster. In älteren Ordines (Andrieu, l. c. 301; 13. Jh.) ist er beachtenswerterweise zuweilen vor dem Per quem haec omnia eingereiht. — Brautmesse und Brautsegen erflehen vom Urheber der Ehe, Gott, alle Gnadenfülle

für den neuen Ehebund, damit dieser ein würdiges Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche, fruchtbar an Nachkommenschaft und beiden Gatten der Weg zu ewigem Leben sei. — In vielen deutschen Ritualien ist der Brauch vorgesehen, nach dem 2. Brautsegen oder nach der Brautmesse den Brautleuten, da und dort auch den Anwesenden, geweihten Johanniswein zu reichen. Es wird darin ein Überbleibsel des altgermanischen Ehetrunkes zu sehen sein. Wie gemeinsames Essen und Trinken überhaupt als Bekräftigung von Rechtsgeschäften galt, so der Ehetrunk als Bestätigung des Ehevertrages und Sinnbild gemeinsamen Zusammenlebens. Mit der Verkirchlichung der Trauung kam der Ehetrunk aus dem Schoß der Familie in die Kirche und wurde hier vielerorts, möglicherweise bewußt, mit dem Johannes-Minnetrinken in eins gesetzt. — c) Ehesegen außerhalb der hl. Messe. Wie schon erwähnt wurde (s. o. nr. 1 c), hat sich, im Zusammenhang mit der Überbetonung sekundärer Erweiterungen im Ehesegen, vor allem in Deutschland, vereinzelt aber auch in Frankreich in der Zeit vom 14. bis 16. Jh. eine Benedictio nuptialis außerhalb der Messe neben jener in ihr eingebürgert. An diesen Brauch anknüpfend, schuf die Ritenkongregation 1914 (RR, Appendix: De Matrimonio I) für die Bedürfnisse der Großstädte ein außermeßliturgisches Ehesegnungsformular aus älteren Gebetstexten. Seine Anwendung ist aber an die gleichen Voraussetzungen geknüpft wie der Segen innerhalb der hl. Messe. Dazu enthält das RR (l. c. II) auch einige Gebete für den Fall, daß aus liturgischen oder kirchenrechtlichen Gründen die Braut den Ehesegen nicht empfangen kann.

3. Riten im Zusammenhang mit der Eheschließung. — a) Die Segnung des Brautgemaches. Nach dem Vorbild des RR enthalten die Diözesanritualien heute noch die Benedictio thalami. Für dieses im MA sehr geschätzte Sakramentale finden sich bereits Formulare seit dem 11. Jh., meist im Anschluß an den Ehesegen. Im Orient ist die Segnung noch älter. — b) Nicht minder beliebt waren die in einfacherer Form schon seit dem 10. Jh. bzw. Ende des 11. Jh.s nachweisbaren Benediktionsformulare für die Zeit vor bzw. nach der Geburt, welche die Hilfe Gottes für die Nachkommenschaft sichern sollten. Die Gebetstexte für die ersteren nahm man, entsprechend umgeändert, aus den Formeln der kirchlichen Ehesegnung; später ergänzte man sie durch Gebete aus den Krankenordines u. ä. Die Einbeziehung der Anrufung gewisser Heiliger (Katharina, Agatha, Barbara, Anna u. a.) und die Verwendung sonstiger Sakramentalien (z. B. Albertuswasser) und Gebetsformeln ging damit Hand in Hand. — Benediktionen für die Zeit nach der Geburt, im

Orient noch am Tage der Niederkunft üblich, sind in deutschen Ritualien am weitesten verbreitet in der Form der Benedictio ad introducendam mulierem in ecclesiam (auch ad purificandam mulierem), die sog. Hervorsegnung der Wöchnerinnen. Die Segnung selbst entwickelte sich im Anschluß an Lv 12, 1—8 (vgl. Lv 15, 19). Die dort ausgesprochene Anschauung von der Unreinheit der Frau nach der Geburt bis zu ihrer sakralen gesetzlichen Reinigung, namentlich im Orient festgehalten, blieb auch im Abendland nicht ohne Einfluß (Pönitentialbücher!), trotz der Stellungnahme Gregors d. Gr. († 604) gegen diese judaisierende Auffassung. Doch wurden schließlich die Frauen auf Wunsch sofort nach der Geburt zu Kirchgang und Aussegnung zugelassen. In der Praxis wurde es allerdings Brauch, daß die Wöchnerin nach dem Vorbilde Mariens 40 Tage nach der Geburt ihres Kindes zum feierlichen Kirchenbesuch kam, Gott zu danken und ihn zu bitten sowie ihre Opfergabe darzubringen. Wiewohl der Brauch an sich und die damit verbundene Segnung alt sind, begegnen die ältesten Formulare erst seit dem Ende des 11. Jh.s. Judaisierenden Einfluß zeigen sie selten, meist nehmen sie auf das Vorbild Mariens bei ihrem Tempelgang (Lk 2, 18 ff.) Bezug (Oration von Mariä Lichtmeß!). Im MA waren mit unserer Benedictio, sofern sie nicht allzulange nach der Taufe erteilt wurde, noch manche Zeremonien verbunden (Abnahme des Taufhäubchens — d. i. der „mitra" oder des „Westerhemdleins" —; Darreichung von Ablutionswein an das Kind), die, wie früher erwähnt (§ 59, 7 c), im Zusammenhang mit den Taufriten standen. — Gegenwärtig ist von den Zeremonien vor und nach der Geburt im RR eine Benedictio mulieris praegnantis in periculis partus (Appendix. Bened. non reservatae nr. 44; aus dem Sacerdotale Romanum v. 1537) und eine Benedictio mulieris post partum (tit. VII, c. 3) enthalten, die in der Regel beide in den neueren Diözesanritualien wiederkehren. Der Aufbau der letzteren Segnung ist ganz nach Art der älteren Formulare gestaltet: Die eine brennende Kerze tragende Wöchnerin erwartet (bei uns im Unterschiede von RR meist m i t dem Kinde) den Priester an der Kirchentüre, wird von diesem nach einem mit Psalmodie (Ps 23) verbundenen Gebete zum Sakraments- oder Marienaltar geleitet unter der Formel „Ingredere" (diese schon in älteren Formularen); dort wird nochmals ein Gebet und dann ein Segen über sie gesprochen. Nach häufigem Brauch legt die Wöchnerin am Ende eine Opfergabe auf den Altar.

2. Hauptstück
Die heiligen Sakramentalien

§ 66. Personalbenediktionen für Religiosen

Literatur: a) B. Grundl, Die Abtsweihe nach dem römischen Pontifikale, Augsburg 1902, [3-7]1927. — R. Molitor, Religiosi iuris capita selecta, Regensburg 1909, 333/468. — L. Gillet, La bénédiction des abbés, in La vie et les arts liturg. 10 (1923/24) 497/501. — J. Baudot, Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse, in DAL II 723/27. — J. Baucher, Abbés, in Dict. Droit Can. I 29/62. — St. Hilpisch, Entwicklung des Ritus der Abtsweihe in der lateinischen Kirche, in STMOSB 61 (1947) 53/72. — RAC I 45/55: Abt (H. Emonds). — b) S. unter a) sowie die Literatur über die Diakonissen zu § 64 c. — J. Baucher, Abbesses, in Dict. Droit Can. I 62/71. — RAC I 126/28: Äbtissin (H. Emonds). — c) R. Molitor, Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche, in ThGl 16 (1924) 584/612. — Ders., Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß, in BM 6 (1924) 54/57. — O. Casel, Die Mönchsweihe, in JLW 5 (1925) 1/47. — L. Hanser, Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche, in STMOSB 43 (1925) 54/72. — M. L. Lascar, Abendländische und griechisch-orthodoxe Mönchsprofeß als Tauferneuerung, in LZ 2 (1930) 205/13. — Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (RQS, 28. Suppl.-H.), Freiburg i. Br. 1931. — Ders., Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche (Theol. d. Ostkirche. Texte und Unters. 2), Münster i. W. 1932. — Ders., Mönchsweihe und Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areopagiten, in Misc. Mohlberg I 259/82. — A. Wilmart, Les ouvrages d'un moine de Bec. Un débat sur la profession monastique au XIIe siècle, in RB 44 (1932) 21/46 (vgl. Martène, l. II, c. 2, ed. II 469/96). — Ed. E. Malone, The Monk and the Martyr (StChA 12), Washington, D. C. 1950, 112 ss. (s. dort p. XV/XXI auch weitere Literatur). — d) J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jh.n der Kirche. Nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt, Freiburg i. Br. 1892. — H. Koch, Virgines sacrae (Texte u. Unters. z. altchristl. Lit.-Gesch. III 1), Leipzig 1901. — J. Feusi, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen (Diss.), Freiburg i. d. Schw. 1917. — A. Wintersig (= L. A. Winterswyl), Die Jungfrauenweihe nach dem Römischen Pontifikale (Religiöse Quellenschriften 6), Düsseldorf 1926. — Vgl. ferner die Literatur über die Diakonissen.

1. Segnung der Äbte. — Wenn die Kirche eine besondere Segnung der Äbte und Äbtissinnen eingesetzt hat, so bestimmte sie hierzu die Rücksicht auf das Kloster, dem sie bei der für sein geistliches Leben so wichtigen Aufstellung der Obern mit ihrem Segen entgegenkommen wollte, nicht minder aber auch die Sorge für die in der Welt lebenden Gläubigen. Denn je höher die Ordensleute ihre Ideale

suchen, um so mehr fördern sie auch das Streben nach Vollkommenheit in der Welt. Eine Benediktion der Äbte war zur Zeit des hl. Gregor d. Gr. († 604) längst üblich (vgl. JLW 5 [1926] 20 zu nr. 176, anders ZRG Kan. Abt. 25 [1936] 489), im 8. Jh. ist bereits der Kern des jetzigen Benediktionsritus, die drei Gebete: „Concede", „Cunctorum institutor", „Omnipotens sempiterne Deus, affluentem" (im jetzigen Pontifikale zum eucharistischen Gebete gestaltet), vorhanden. Im Verlaufe der Zeit wurde das Zeremoniell der Abtsweihe, die nur der Bischof vornehmen kann, immer reicher ausgestaltet, wobei offenkundig der Ritus der Bischofsweihe zum Vorbild diente (vgl. das P des Durantis: Andrieu PRMA III 400/8).

Der gegenwärtige Ritus beginnt wie die Bischofsweihe mit einem Examen, vor welchem die Weihevollmacht des Apostolischen Stuhles vorzulesen und vom neuen Abte ein dem bischöflichen ähnlich gestalteter Treueid zu leisten ist. Vor der Allerheiligenlitanei werden die sieben Bußpsalmen gebetet. Sie erinnern den Abt noch einmal, durch aufrichtige Reue mit dem vergangenen Leben abzuschließen und die Bußgesinnung und die damit verbundene Demut in seinem Amte stets zu bewahren. Innerhalb des eucharistischen Weihegebets empfängt der Abt die Handauflegung, nach den Weihegebeten werden ihm die Regel, Ring und Stab, nach dem letzten Segen auch Mitra und Handschuhe übergeben. Die Messe liest der Abt mit dem Bischof, steht jedoch nicht am Altare, sondern kniet auf einem Betschemel. Auch spricht er nicht die Konsekrationsworte und kommuniziert nur unter einer Gestalt. — Dem Ritus der Abtsweihe ist im PR ein Profeß- bzw. ein Mönchsweiheritus vorangestellt, der für die Bedürfnisse eines sog. Kommendatarabtes zurechtgemacht ist. — Falls, entgegen der Regel, ein Abt nicht auctoritate Apostolica, sondern auctoritate Ordinarii benediziert wird, erleidet der Abtsweiheritus einige unwesentliche Änderungen.

2. Weihe der Äbtissinnen. — Die Weihe der Äbtissinnen, welche der Bischof vorzunehmen hat, geht in ihren Anfängen gleichfalls ins 6. Jh. zurück (s. Gregor v. Tours † 594, Hist. Franc. IX 42: PL 71, 523). Schon seit oder bald nach Gregor d. Gr. scheint man eine Zeitlang auf die Äbtissinnen (Klostervorsteherinnen) das alte Diakonissengesetz (1 Tim 5, 9 ff.) in Hinsicht auf die Amtserfordernisse angewendet und die abbatissae mit denselben Gebeten wie die diaconae zum Amt bestellt zu haben. Indes setzte sich seit dem 8. Jh. infolge der gleichartigen Stellung von Abt und Äbtissin auch eine liturgische Gleichsetzung derselben durch. Der jetzige Ritus der Äbtissinnenweihe ist denn fast durchweg, auch in den Gebeten, mit der Segnung eines Abtes identisch, selbst die Handauflegung wird an der Äbtissin vollzogen. Es fehlt jedoch die Rezitation der Bußpsalmen; auch wird jetzt im römischen Ritus der neuen Äbtissin nicht, wie es im MA häufig der Fall war und heute partikularrechtlich noch Herkommen ist, der nach der

Postcommunio geweihte Stab überreicht. — Neben der Stabübergabe war und ist übrigens da und dort auch noch die eine oder andere Insignie in Brauch (wie Ring, Brustkreuz, Krone, Handschuhe).

3. Die Mönchsweihe. — In der Regel St. Benedikts (c. 58) trägt die Aufnahme eines neuen Mitgliedes in den Klosterverband zwar einen gewissen sakralen Charakter, doch hat sie als solche juristische Bedeutung. Der älteren Auffassung ist eine förmliche Weihe des Mönches für seinen Stand fremd. Immerhin ist eine solche im Orient gegen Ende des 5. Jh.s bezeugt (Ps.-Dionys. Areopag., De eccl. hier. VI 3, 2), im Abendland allerdings wird sie erst im 7. Jh. feste Praxis (Poenitentiale des Theod. v. Canterbury, † 698, c. 3: PL 99, 928). Sie geschieht dort innerhalb der hl. Messe dadurch, daß der Abt über dem Haupte des Mönches (also wohl unter Handauflegung) drei Orationen betet und es dann für 7 Tage mit der Kapuze an der Melota bzw. Kukulle verhüllt (Velatio und Develatio septimo die). Die letztere Doppelzeremonie hat ihr Vorbild im Anlegen und Ablegen des Taufchrismale, verrät also das Streben nach Angleichung der Mönchsweihe (zweite Taufe gleich der Buße!) an die Taufriten (vgl. die Abrenuntiatio im ORV, ed. Coloniae 1568, 138a). Die Verbindung der Profeßbräuche der Regel Benedikts mit den eben geschilderten bildet für Jahrhunderte den Kern der Mönchsweihe. Später, namentlich unter dem Einfluß des „römisch-germanischen Pontifikale des 10. Jh.s" aus Mainz, treten zu den bisherigen noch weitere Elemente, die aus der Angleichung des Zeremoniells ans Ordinationsritual stammen, so vor allem eine Art Weiheskrutinium und die Weihelitanei. — Der so gewordene Mönchsweihetyp erfuhr bei den Kluniazensern in Einzelheiten (andere Orationen, Umstellungen) eine gewisse Abwandlung, die aber auf dem Weg über das P des Durantis († 1296) ins PR kam. — Das spätere MA zeichnete noch einige Einzelzüge ein, so die an sich an antike religiöse Vorstellungen anknüpfende Grablegungszeremonie und die der Jungfrauenweihe entnommene Brevierübergabe. — Mit dem Aufschwung liturgischen Denkens greift man in neuerer Zeit im Benediktinerorden und in seinen Zweigen bei der Gestaltung der Profeßzeremonien wieder mehr und mehr zum überkommenen Ritual.

Die Mönchsweihe des PR, dem Ritus der Abtsweihe vorausgestellt, ist zwar Wiedergabe einer alten Weiheform, aber einer solchen für Kommendataräbte zurechtgemachten und daher verkürzten. Nach den üblichen Einleitungsversikeln folgen drei kluniazensische Orationen. Eine Oration, die sonst als Weihepräfation behandelt ist (Sancte Spiritus, qui te Deum), schließt sich an. Nach der Kleidersegnung folgt der Kleiderwechsel mit dem Gebet „Deus misericors, Deus clemens, cui cuncta bona placent" als Abschluß. Nach dem „Suscipe"

werden über den am Boden Prosternierten die Pss 47, 50 und 132, das Paternoster, einige Versikeln und eine Bußoration (Deus, qui non vis mortem peccatoris) gebetet. Jetzt erfolgt die Profeßablegung in der üblichen Form; das „Confirma hoc" beendigt die eigentliche Mönchsweihe. — Das PR sieht noch die Eingliederung des neuen Mönches in die Congregatio unter einer Ansprache des weihenden Bischofs vor. Der Austausch des Bruderkusses zwischen Bischof und Mönchen auf der einen und dem Neugeweihten auf der anderen Seite besiegelt die neue Gemeinschaft.

4. Jungfrauenweihe. — Die Weihe der Jungfrauen (Benedictio et consecratio virginum), die zu den feierlichsten und inhaltsvollsten liturgischen Akten gehört und heute noch dem Bischof oder einem vom Apostolischen Stuhle delegierten Priester vorbehalten ist, reicht bis ins christliche Altertum zurück (wohl schon bildlich dargestellt in der 2. Hälfte des 3. Jh.; Ambrosius, De virginibus 3, c. 1) und wurde vom Bischof jenen Jungfrauen erteilt, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegten und sich von der Welt zurückzogen. Die Benedictio virginum, auf welche manche der in den Frauenklöstern bei Einkleidungen und Profeßfeierlichkeiten üblichen Zeremonien zurückgehen, wird noch jetzt in der vom PR vorgeschriebenen Weise in einigen Benediktinerinnenklöstern gehalten. — Den Versuch, den Ritus für in der Welt lebende Jungfrauen wieder einzubürgern, hat der Apostolische Stuhl nicht gebilligt (AAS 19 [1927] 138 s.). Nach der Konstitution Sponsa Christi vom 21. Nov. 1950 (AAS 43 [1951] 5—21) art. III § 3 (l. c. 16) bleibt überdies unser Ritus für Moniales (CIC c. 488 n. 7 u. l. c. art. I § 1, p. 15) reserviert.

Den Mittelpunkt der Feier bildet das lange, ehedem mit Handauflegung verbundene eucharistische Gebet, in welchem die Kirche das hohe Lied der Jungfräulichkeit singt. Die Feier beginnt nach einem Examen mit der die Berufung durch Christus darstellenden Einladung des Bischofs: „Kommet, Töchter, die Furcht des Herrn will ich euch lehren" (Ps 33, 12). Die Jungfrauen legen hierauf in die Hände des Bischofs das Gelübde der Jungfräulichkeit ab, nach der Allerheiligenlitanei und dem „Veni, Creator" werden die klösterlichen Gewänder, „welche die Demut des Herzens und die Verachtung der Welt" bedeuten, gesegnet und überreicht. Nach dem großen Weihegebet bekleidet der Bischof die Jungfrauen, die noch einmal ihren Entschluß, in der gottgeweihten Jungfräulichkeit zu verharren, bekannt haben, mit dem klösterlichen Schleier (velatio), durch welchen die Jungfrauen ihren Verzicht auf die Welt nach außen hin bekunden (velamen, quo cognoscaris mundum contempsisse). Nunmehr empfangen sie, die dem Rufe des Herrn gefolgt sind, zum Zeichen der geschehenen Verlobung mit Christus den Ring und die bräutliche Bekränzung. Die Weihe schließt mit mehreren Segensgebeten und der feierlichen Erklärung des kirchlichen Schutzes (bannus), unter welchem jetzt die Jungfrauen stehen. Nach der Messe bevollmächtigt sie der Bischof durch Überreichung des Breviers zur Ver-

richtung des Stundengebets im Namen der Kirche und übergibt sie der Obhut der Äbtissin. — Von den Gebeten ist das älteste das schon im Leonianum (139—140) enthaltene große eucharistische Weihegebet (ein Anklang daran in der Regula S. Benedicti c. 72); die übrigen gehen fast ausnahmslos in das 8.—10. Jh. (Missale Franc., ORV) zurück. In die letzten Segensgebete hat auch das Weihegebet „Deus plasmator corporum" Aufnahme gefunden, welches nach der Abdiaslegende der Apostel Matthäus über Iphigenie, die Tochter des Königs Hyrtakus, und deren Freundinnen gesprochen hat.

§ 67. Die Sterbegebete. — Exequien

Literatur: a) Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein, Köln 1890. — A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche, Berlin 1897. — A. Franz, Das Rituale von St. Florian, a. a. O. 86/89 170 f. — Ders., Das Rituale des Bischofs Heinrich des Ersten von Breslau, a. a. O. 35/39 78/82. — A. Baumstark, Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie, in OChr N. F. 4 (1914/15) 298/306. — L. Gougaud, Étude sur les „Ordines commendationis animae", in EL 49 (1935) 3/27.

b) F. Probst, Exequien, Tübingen 1856. — A. de Waal, Totenbestattung, in Kraus RE II 874 f. — L. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901. — A. Franz, a. a. O. 94/97 172 f. u. 39/44 82/84. — N. Paulus, Geschichte des Ablasses im MA, a. a. O. I 39/57: Die Absolution der Verstorbenen im MA. — Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult, a. a. O. 126 ff. — J. Quasten, Musik und Gesang, a. a. O. 195 ff. — L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen MA, a. a. O. 194 ff. — A. C. Rush, Death and Burial in Christian Antiquity (StChA 1), Washington, D. C. 1941. — A. G. Martimont, La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture, in Mélanges de société toulousaine d'études classiques I (1946) 167/89. — F. Cumont, Cierges et lampes sur les tombeaux, in Misc. G. Mercati V (1946) 41/7. — RAC II 194/219: Bestattung (verschiedene Autoren).

1. Commendatio animae. — Die Kirche, welche ihren Kindern in jeder Lebenslage gnadenspendend zur Seite steht, verläßt sie auch nicht im letzten, entscheidenden Augenblick des Lebens, sondern empfiehlt sie in einer Reihe von Gebeten, welche in dem jetzt gemeinten Umfange seit dem 15. Jh. mehr und mehr unter dem früher weitergreifenden Namen „Commendatio animae" (= Seelenempfehlung) zusammengefaßt werden, eindringlichst der Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Die Gebete der Commendatio animae, wenngleich sie noch in neuester Zeit Zusätze erhielten, gehen fast sämtlich ins 8. Jh. zurück. Einzelne Spuren führen sogar bis ins christliche Altertum, in dem man sich im übrigen mit Psalmengebet zum Sterben rüstete (vgl.

Eugippius, Vita Severini c. 43; Greg. M., Dial. IV 10 14 35). Unsere heutigen Sterbegebete werden gemäß liturgischem Gestaltungsprinzip eingeleitet durch eine Litanei, und zwar passenderweise durch eine kurze Allerheiligenlitanei, da nach alter Anschauung die Heiligen den in Christus Sterbenden entgegenkommen (Greg. M., Dial. IV 11 ss.). Sie ist in der Auswahl der Heiligennamen und der besonderen Fürbitten eigens diesem Zwecke angemessen. Wie dann einst der Gläubige bei der Taufe in die Kirche eingeführt wurde, wird er nunmehr mit dem schönen Gebet „Proficiscere" (8. Jh.; Gerbert, Mon. vet. lit. Alem. I 312), „Ziehe hin, christliche Seele!", feierlich aus dem Verbande der streitenden Kirche entlassen. An dieses Gebet reiht sich das Gebet „Deus misericors, Deus clemens", ehedem (Gel. 66) eine in die Form eines Gebets gekleidete Absolutionsformel, in seiner gegenwärtigen Verwendung als eine Bitte um Entsündigung und Zuwendung der vollen Erlösungsgnade aufzufassen. Diese Bitte setzt sich fort in dem uralten, in einzelnen Wendungen schon dem christlichen Altertum bekannten Gebet „Commendo te" (11. Jh.; mit weit älteren Bestandteilen, vgl. Gerontius, Vita Melaniae c. 70; BdK 5, 498) und in dem Gebet „Suscipe servum"; immer wieder ertönt in letzterem der Ruf: „Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners!" und damit diese Bitte um so vertrauensvoller und lebendiger sich gestalte, ist jeder Anrufung der Hinweis auf die für die einzelnen Heiligen des Alten Bundes gewirkten Wunder und ein abschließendes, die Bitte stets von neuem bekräftigendes Amen beigefügt. Die Auswahl der alttestamentlichen Heiligen in diesem Gebete ist nicht willkürlich, sondern beruht auf altchristlicher Überlieferung, die ihrerseits wieder an die jüdische Tradition anknüpft. Stets erscheinen diese Namen in Verbindung mit Gebeten, welche Befreiung aus großer Not erflehen, wie schon in den sog. Cypriansgebeten (7. Jh.; Hartel, Opp. Cypriani III 144) und bei Augustinus (Enarrat. in Ps. 21 n. 7 8). In ergreifender Weise wendet sich die Kirche in dem folgenden Gebet „Commendamus" (großenteils schon im Gel. 296 299) an Christus den Herrn, ihn bittend, die Seele, derenthalben er vom Himmel auf die Erde gestiegen, nicht zu verlassen. Noch einmal wird der Schutz der Heiligen, dem sich der Christ so oft in seinem Leben anempfohlen, angerufen im Gebet „Delicta iuventutis", insbesondere die mächtige Hilfe der allerseligsten Jungfrau, „der liebevollsten Trösterin der Betrübten", in dem Gebet „Clementissima", und der Nährvater Jesu Christi, der hl. Joseph, in dem neuerdings beigefügten Gebet „Ad te confugio" (AAS 14 [1922] 506). — In den letzten Augenblicken (De exspiratione) mahnt die Kirche nachdrücklichst an den heilbringenden Tod des Erlösers und sucht durch die Worte des sterbenden Heilandes (Lk 23, 46):

„In deine Hände empfehle ich meinen Geist", und durch das letzte Gebet des hl. Stephanus (Apg 7, 58): „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!" den Sterbenden zur opferfreudigen Hinnahme des Todes zu bewegen. Eine erneute Empfehlung an Maria und den hl. Joseph (AAS l. c.) geleitet die Seele vor Gottes Richterstuhl. — Der nun noch folgende Gebetsabschnitt, der ältere Teil von De exspiratione, ist bereits der heimgegangenen Seele gewidmet. Sein erster Bestandteil ist das Resp. „Subvenite". Wenn gleich dieses Resp. in mancher Formulierung schon in altchristliche Zeit weist, so ist es doch als Ganzes erst in Ordines des 10. u. 11. Jh.s eingereiht. Freilich stand es nicht stets an gleicher Stelle; so findet es sich mehrfach innerhalb der Commendatio animae im engeren Sinn, aber auch außerhalb derselben, wie bei der Überführung der Leiche in die Kirche (so jetzt noch!), bei der Absolutio nach der Meßfeier, selbst bei der Beerdigung und beim Totengedächtnis. An das „Subvenite" reiht sich erstmals das dem 4. bzw. 5. Esdrasbuch (c. 2, 34 f.) entnommene Requiem aeternam, das seit dem 7. Jh. Eingang in die Liturgie fand. Frühzeitig mit dem „Subvenite" verbunden ist die Oration Tibi, Domine, commendamus (Sakramentar v. Fulda, ed. Richter 301; Martène, III 15 odo I = ed. II 1066 um 9./10. Jh. u. a.). Kyrie, Paternoster und Versikeln schickt schon das RR von 1614 der Oration voraus. — Der jetzt im RR vorgesehene Brauch, das Hinscheiden den Gläubigen durch ein Glockenzeichen anzuzeigen, findet sich regelmäßig in den älteren Ordines, besonders jenen klösterlicher Art.

2. Die Exequien. — Die Sorge um den Leib des Dahingeschiedenen, insbesondere aber um dessen würdige Bestattung bzw. Beerdigung, war für den antiken Menschen aus Gründen der Religion und des Volksglaubens ein überaus wichtiges Anliegen. Das Christentum machte dieses Anliegen zu dem seinigen unter Anpassung an die herkömmlichen Totenbräuche, soweit diese mit dem christlichen Glauben vereinbar waren, und unter Durchdringung derselben mit einem neuen Geist sowie unter Vertiefung der Motive. Die Grundlage der kirchlichen Leichenfeier ist der lebendige Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die durch den Glauben geläuterte Auffassung des menschlichen Leibes, der einst ein Tempel des Heiligen Geistes war und jetzt als Samenkorn des künftigen verklärten Leibes für den Tag der Auferstehung in die Erde gesenkt wird. Die Gebete und Gebräuche der kirchlichen Leichenfeier durchzieht ferner der Glaube an einen Reinigungsort, der die Kirche antreibt, der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet und Opferdarbringung hilfreichen Beistand zu leisten.

Die sorgfältige Herrichtung der Leiche (Waschung und Bekleidung) wurde von den Christen als heilige Pflicht empfunden, der, im betonten Unterschied zu den heidnischen (wechselseitig vorgetragenen) Wehklagen und Trauerliedern, in Freude und Auferstehungshoffnung unter Psallieren Genüge getan wurde; im MA, namentlich in den Klöstern, bildete sich dafür ein förmliches Ritual aus. Besonderer Wert wurde seit alters auf würdige Bekleidung der Leiche gelegt (vgl. Hieronymus, Ep. I ad Innocent. n. 12: PL 22, 330; u. a.); man hüllte im MA die Leichen gerne in Bußgewänder, oder man ließ sie in den Habit eines Ordens kleiden. Der Brauch, Kleriker in liturgische Gewandung zu hüllen, ist seit dem 8. Jh. nachweisbar und im MA für höhere Kleriker allgemeine Übung geworden (vgl. jetzt RR t. V, c. 1, n. 3). — Lichter oder Kerzen bei der Leiche zu brennen, ist schon im christlichen Altertum bezeugt.

Der eigentliche Ritus der Exequien bestand im christlichen Altertum, wenn auch nicht allgemein und kaum vor dem 4. Jh., wie noch jetzt aus drei Stücken: a) aus einer Prozession mit dem Leichnam vom Sterbehaus zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang; b) aus der Feier des heiligen Meßopfers in der Kirche; c) in der Übertragung des Leichnams aus der Kirche zum Grabe. Innerhalb dieses Rahmens herrschte in der Auswahl der Pss, Gebete und Zeremonien die größte Verschiedenheit. Im allgemeinen war der Begräbnisritus im MA ziemlich ausgedehnt, namentlich in Klöstern und geistlichen Genossenschaften. Daneben ging auch ein abgekürzter, für gewöhnlich gebrauchter Ritus einher. Zu beachten ist, daß der Platz der verschiedenen Gebete auch in den Exequialriten sehr oft wechselte.

Die Verbringung der Leiche in die Kirche gestaltet sich von selbst zur Prozession, bei welcher nach altchristlicher Sitte in antiphonaler Weise Pss gesungen und brennende Kerzen getragen werden. Das MA kannte mannigfaltige Abwechslung in diesen Pss. Jetzt werden vor der Erhebung der Leiche Ps 129 „De profundis", während der Prozession zur Kirche der Ps 50, bei längerem Wege wohl auch die Gradualpsalmen (119—134) gebetet. Diese Pss sind gleich ergreifend, mögen sie aufgefaßt werden als ein Gebet für uns, das wir angesichts unserer Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit, die uns beim Anblick des Todes zum Bewußtsein kommen, zu Gott emporsenden, oder, wie es schon der M OR X (n. 39) nahelegt, als ein Gebet „ex persona defuncti", indem man sich versetzt in die Seelenstimmung des Verstorbenen im Reinigungsort und ihm gewissermaßen die Stimme leiht, um seine Sache Gott zu empfehlen. Beim Eintritt in die Kirche wird wieder das „Subvenite" vorgetragen: wie die Leiche jetzt in die Kirche gebracht wird,

so mögen die Engel und Heiligen die Seele in den Himmel geleiten, als dessen Abbild das materielle Gotteshaus anzusehen ist. — Der zweite Teil des Exequienritus besteht in der Abbetung des Totenoffiziums (§ 77, 2) und vor allem in der Darbringung des heiligen Meßopfers. An diese reiht sich die Absolution „Libera" (10. Jh.), eingeleitet durch das Gebet „Non intres" (Greg. 209). Diese „Absolutio" ist eine der zahlreichen, auf Vorstellungen des frühen MA ruhenden Absolutionen, die im allgemeinen eine Befreiung der Seele aus dem Fegfeuer durch Gebet, ja sogar kraft der kirchlichen Lösegewalt besagen wollten; auch die Behebung einer kirchlichen Zensur konnte eine solche Absolutio bedeuten, damit nun der Verstorbene der kirchlichen Fürbitte und des Begräbnisses teilhaft werden konnte. Solche Absolutionen, namentlich im Sinne der Bitte um Befreiung aus dem Fegfeuer, waren nicht nur nach, sondern auch vor der Totenmesse, nicht nur am Todes- und Begräbnistag, sondern auch bei anderen Anlässen und an anderen Tagen, namentlich in Klöstern sehr beliebt, ähnlich übrigens wie die Commendatio animae. Inhaltlich ist das Libera zunächst eine Betrachtung der Schrecken des Letzten Gerichts, an das der Anblick des Toten erinnert. Von dieser Betrachtung kehrt dann der Beter wieder zum frommen Fürbittgebet für den Verstorbenen zurück. Vor der Absolution ist auch die Stelle der liturgischen Leichenrede (Caer. Ep. 2, c. 11, n. 10 u. Rit. celebr. Miss. XIII, 3), die ihr Vorbild in der antiken, gleichfalls vor der Bestattung und angesichts der Leiche gehaltenen „Laudatio funebris" besitzt. — Der dritte Teil der Exequien besteht in der Übertragung der Leiche zum Grabe und im Begräbnis. Während des Zuges zum Grabe tragen die Sänger den Gesang „In paradisum" (M OR X n. 38) vor, in dem sich ein Erbe des christlichen Altertums erhalten hat. Ist die Leiche eingesenkt, so ertönt die Antiphon: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" usw. (Jo 11, 25), zum frohen Bekenntnis des Glaubens, daß der Erlöser dereinst die entseelte Hülle zu neuem, verklärtem Leben wieder erwecken wird. Für das Geschenk dieses Glaubens, dessen sich der Verstorbene erfreute, dankt die Kirche im anschließenden Canticum Zachariae (Benedictus). Dieser Dank der Kirche erstreckt sich auch auf alle Gnaden, die der Heimgegangene vom Taufbrunnen bis zum Grabe gegen alle Feinde seines Heils (salutem ex inimicis nostris) im Schoße der Kirche, die ihm reiche Gnadenquelle geworden (cornu salutis), empfangen hat. Im MA wurde außer dem Benedictus nach dem Einsenken der Leiche eine größere Anzahl von Psalmen (nach M OR X n. 39 die Pss 131 138 142 148) gesungen und während der Psalmodie das Grab geschlossen. Die in deutschen Diözesen vielfach übliche Bestreuung des Sarges mit Erde unter den Worten:

„Gedenk, o Mensch, daß du Staub bist" usw. (12. Jh.), war einst der vom Priester vollzogene Beginn zur Schließung des Grabes. Ehedem pflegte man vom Grabe unter Abbetung der sieben Bußpsalmen zur Kirche sich zurückzubegeben. Jetzt wird nur mehr Ps 129 „De profundis" und in der Sakristei die Oration „Fidelium" mit vorausgehenden Versikeln gesprochen. — Die Gebete und Zeremonien bei Erhebung und Übertragung der Leiche zur Kirche finden jetzt auch am Leichenhaus, wo ein solches besteht, und auf dem Wege zum Grabe statt. Der Leichengottesdienst kann gegenwärtig meistens erst nach der Beerdigung gefeiert werden. Die einstige Geschlossenheit der Exequien wird dadurch zerstört. — Die älteren Quellen kennen keinen eigenen Begräbnisritus für Kinder. Erst etwa um die Wende des 15. zum 16. Jh. scheinen solche Riten üblich geworden zu sein. Nun muß ein besonderes Ritual beim Begräbnis von Kindern, die noch nicht zu den Unterscheidungsjahren gelangt waren, eingehalten werden. Es ist ihm freudiger Charakter aufgeprägt, weil die Seelen der Kinder sich bereits der Anschauung Gottes erfreuen. Die Gebete erbitten für die Erwachsenen die Gnade, einst mit diesen unschuldigen Kindern im Himmel vereinigt zu werden.

§ 68. Wettersegen. — Exorzismus

Literatur: F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg, Augsburg 1889, 171/77 (Wettersegen). — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, a. a. O. II 19/123; 514/65. — F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909. — P. Browe, Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegen, in ThGl 21 (1929) 742/55. — Hdb. II 447—448; 475—480. — RAC II 169/76: Beschwörung (Fr. Pfister).

1. Wettersegen. — Da unser Bittgebet schon in den ewigen Weltplan Gottes einbezogen ist, so widerspricht es keineswegs der Unveränderlichkeit Gottes und der Naturgesetze, wenn die Kirche im Wettersegen um Abwehr schädlicher Gewitter fleht und gegen die Einwirkung feindlicher Mächte, welche nach der Auffassung der liturgischen Quellen (vgl. die Oration „A domo", Gel. 261) im Gewitter tätig sind, ihre Segensgewalt gebraucht. Der römische Wettersegen, der nur bei drohendem Unwetter gesprochen wird, besteht aus der Allerheiligenlitanei, an welche statt der sonst üblichen Gebete Ps 147, eine Reihe von Versikeln und fünf Orationen angeschlossen werden. Während der vierten Oration wird unter den Worten: „Durch das Zeichen des heiligen Kreuzes möge die Wut des Unwetters weichen",

ein Kreuzzeichen (gegen das Gewitter) gemacht. — In süddeutschen Diözesen wird der Wettersegen meist nach einem uralten Formular erteilt, dessen einzelne Gebete sich bereits im 11. Jh. (Quaesumus, omnipotens Deus), teilweise sogar schon im Gel. (A domo 261; Deus qui omnium rerum 260) nachweisen lassen. Diesen deutschen Wettersegen betet man täglich von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung am Schlusse der Messe nach dem Johannesevangelium. Das Johannesevangelium wurde dabei vielfach bis in die neueste Zeit dadurch als zum Wettersegen gehörig gekennzeichnet, daß das hlst. Sakrament bereits vor seiner Lesung exponiert, ja daß das Evangelium sogar feierlich gesungen wurde. Der Segen selbst wird, wie angedeutet, entweder mit dem Sanctissimum, so schon im 14. Jh. üblich, oder mit der Kreuzpartikel gegeben. Während des Segens pflegt die Osterkerze angezündet zu werden, die auch in ältester Zeit als „Wetterkerze" Verwendung fand (s. § 38 c).

2. Exorzismus. — Christus der Herr hat seiner Kirche (Mt 10, 1; Mk 16, 17) die Gewalt und den Auftrag gegeben, die Dämonen auszutreiben, welchem Auftrag sie zu allen Zeiten nachgekommen ist, wie der kirchliche Ordo der Exorzisten und die Regelung der Beschwörung im RR beweisen. Die wesentlichen Bestandteile des Exorzismus der Besessenen gehen schon in das christliche Altertum zurück, so der an den Teufel gerichtete Befehl (daher die Bezeichnung imperatores spirituales für die Exorzisten; vgl. § 64, 5 b), die Anrufung des Namens Jesus und die gleichzeitige Erwähnung der Heilstatsachen, das Schelten der Dämonen usw. Die formale Ausgestaltung des christlichen Exorzismus ist in vielem von der Art und Weise beeinflußt worden, in welcher die Antike Dämonenbeschwörungen vornahm. — Von den äußeren Riten des Exorzismus sind die Kreuzzeichnung und die Handauflegung altchristlichen Ursprungs, während die überaus reichliche Verwendung von Weihwasser und die Auflegung der Stola erst im MA nachgewiesen werden können. Das jetzige Exorzismusformular ist der Hauptsache nach im Nachtrag des Greg. (229 ss.) enthalten, später vermehrt durch Gebete des 10. Jh.s. Zur Vornahme eines Exorzismus ist ausdrücklich und besondere Erlaubnis des Bischofs gefordert (c. 1151 § 1).

§ 69. Die Weihe der gottesdienstlichen Stätten. — Glockenweihe

Literatur: a) P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, 4. Bd., Berlin 1888, 326/31. — S. Many, Praelectiones de locis sacris, Paris 1904, 1/51. — M. Férotin, Le liber Ordinum (Mon. Eccl. Lit. V), Paris 1904,

506/15 (Appendice III: La dédicace des églises chez les Wisigoths). — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, a. a. O. I 54/60 u. ö. — J. Baudot, La Dédicace des Eglises, Paris 1909. — D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert (Veröffentl. III 8), München 1909. — M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien, a. a. O. 92/117. — J. Braun, Der christliche Altar, a. a. O. I 633/755. — Duchesne, Origines ⁵1925, l. c. 420/39, 505/9. — R. W. Muncey, History of the Consecration of Churches, London 1930. — P. de Puniet, Dédicace des églises, in DAL IV 374/405. — Th. Klauser, Altar III (christlich), in RAC 352 f. (Altarweihe). — b) Zur Friedhofsweihe vgl. oben § 17, außerdem die Literatur unter a) sowie die (neben Martène) besonders von M. Andrieu ORi (Index s. v. cimiterium) und PRMA (Indices s. v. coemeterium) erschlossenen Quellen. — c) Außer der § 22 angegebenen Literatur vgl.: A. Steffens, Kirchenweihe und Glockensegnung aus dem römischen Pontifikale in deutscher Übersetzung, Essen 1893. — K. Schnabel, Die Feier der Glockenweihe, Würzburg 1902. — H. Thurston, The Early History of Church Bells, in The Month 1907, 245/69. — E. Vacandard, Le „baptême" des cloches, in Rev. du clergé franç. 54 (1908) 257/74. — Frid. Segmüller, Glocken und Glockenweihe, Paderborn 1921, ⁵1926. — H. Leclercq, Cloche, Clochette, in DAL III 1954/77.

1. Konsekration der Kirche. — Die alten Christen kannten anders als ihre heidnische Umgebung, welche den Tempel mit seinem Götterbild als Verehrungsobjekt betrachtete, den Kultbau als Versammlungsort, als das für den Gottesdienst der Gemeinde bestimmte Haus. Dieser Raum bedurfte daher vor seiner Benützung keiner Weihe; auch der Gedanke, daß er durch den gottesdienstlichen Gebrauch geweiht werde, ist der älteren Zeit fremd. Von einer „Weihe" (ἀφιέρωσις) ist erstmals die Rede unter Kaiser Konstantin anläßlich der Inbrauchnahme der Kathedrale von Tyrus 314 (Eusebius, HE 3,3); die dort vorausgesetzte „Kirchweihe" dürfte in ihren Anfängen in eine Zeit zurückgehen, da in Auswirkung des seit Mitte des 3. Jh.s sich durchsetzenden Martyrerkultes sich die gottesdienstliche Feier der Christen vom Privathaus loslöste und in eigens zu diesem Zwecke erbauten Kulträumen eine Stätte fand. Über den Ritus der „Kirchweihe" selbst berichtet zuerst in summarischer Weise Papst Vigilius († 555) in einem Briefe an Profuturus von Braga. Danach bestand die Einweihung einer gewöhnlichen Kirche lediglich in der Darbringung des heiligen Opfers; war aber die Kirche einem Heiligen geweiht, dann kam zur Feier der Messe auch noch die Beisetzung der Reliquien des Heiligen hinzu (vgl. Reg. S. Bened. c. 58, wo Heiligenreliquien im Altar des Oratoriums vorausgesetzt sind). Auch kennt der Papst bereits eine Besprengung der Kirche mit Weihwasser, die er jedoch nicht für notwendig hält. Da es

infolge des Martyrerkultes allmählich Regel wurde, jede Kirche einem Heiligen zu weihen, erhielt die Beisetzung der Reliquien einen dauernden Platz in dem Rituale der Kirchweihe. Zu diesen ursprünglichen Bestandteilen des dürftigen römischen Kirchweihritus kam infolge des römisch-gallikanischen Liturgieausgleiches später der ganze Reichtum des erfindungs- und sinnreichen Rituals Galliens; abgesehen von der stadtrömischen Reliquiendeposition ist demnach der Kirchweihritus des PR im wesentlichen ein Werk der gallischen bzw. der fränkisch-deutschen Kirche; namentlich gilt dies von den dort so geschätzten Salbungen. Vollständig ausgebildet ist der Kirchweihritus im ORV. Die Kirchenkonsekration hat zum Zwecke, die Kirche aus dem profanen Gebrauch abzusondern und zu einem heiligen Orte, zur Wohnstätte Gottes, dessen Gnadengegenwart wiederholt auf die neue Kirche herabgefleht wird, zu machen. Die Gläubigen sollen ferner durch den Besuch der geweihten Kirche besondere Segnungen erfahren, vor allem gnädige Erhörung des in der Kirche verrichteten Gebetes, worum wiederholt die Gebete bei der Weihe flehen. Der hohen Weihe des katholischen Gotteshauses entspricht es, daß die feierliche Konsekration nur durch einen Bischof (c. 1155) vollzogen werden kann.

Schon am Abend vor der Kirchweihe werden an dem Orte, wo die in den Altar einzuschließenden Reliquien der Martyrer hinterlegt sind, Matutin und Laudes „de Communi plurimorum martyrum" gebetet. Die Kirchenkonsekration selbst beginnt, nachdem die Rezitation der Bußpsalmen, Segnung des Weihwassers usw. vorausgegangen, mit der feierlichen Besitzergreifung des neuen Gotteshauses durch den Bischof; zunächst werden die äußern Kirchenwände mit Weihwasser besprengt, wobei der Bischof dreimal die Kirche von außen umschreitet. Diese Weihwasserbesprengung hat, in Verbindung mit der circumambulatio — schon in der Antike war das lustrum mit einer solchen verbunden —, lustrativen Charakter. Am Schlusse jedes Umgangs pocht der Bischof an die Kirchentüre unter den Worten: „Attollite . . ." (Ps 23, 7). Erst nach dem dritten Umzug öffnet sich die Kirche, auf deren Schwelle der Bischof mit dem Stabe das Zeichen des Kreuzes zeichnet: Christus der Gekreuzigte nimmt Besitz von der Kirche. Die Besitzergreifung der Kirche findet ihren Abschluß durch die Zeremonie des Aschenkreuzes. In Form eines Andreaskreuzes sind von den vier Ecken der Kirche zwei Aschenstreifen gezogen, in welche jetzt der Bischof das lateinische und griechische Alphabet mit seinem Stabe einschreibt. Dieses Aschenkreuz ist wahrscheinlich eine Erinnerung an jene, an ihren Endpunkten mit Buchstaben bezeichneten Transversallinien, welche die römischen Feldmesser bei der Abmessung eines Grundstückes zu ziehen pflegten. Sym-

bolisch deutet es an, daß Christus (X = Χριστός) nunmehr vom neuen Gotteshaus Besitz genommen hat. Ihre Freude darüber drückt die Kirche durch den feierlichen Gesang des „Canticum Zachariae" aus. — Das Kirchengebäude, das jetzt in das Eigentum Gottes übergegangen, empfängt darum im zweiten Teile der Weihezeremonien eine besondere Heiligung. Mit einem eigens hierzu bereiteten Weihwasser (sog. Gregorianisches Wasser), welchem Salz, Asche, Wein beigemischt sind (über die Symbolik vgl. Dur. l. 1, c. 7, n. 8—9), wird die Kirche im Innern besprengt. Werden durch diese Besprengung die reinigenden Wirkungen der Weihe ausgedrückt, so erfleht das folgende feierliche eucharistische Weihegebet (ORV) in positiver Weise Gnade und Heiligung. In erhabenen, eindringlichen Worten fleht der Bischof zur göttlichen Majestät, es möge das Gotteshaus eine Quelle des Segens für die Gläubigen werden, ihre Bitten mögen erhört, all ihre Schwächen und Krankheiten geheilt und die Fesseln der Sünde gelöst werden. — Die Heiligung der Kirche wird im dritten Teile der Zeremonien vollendet durch die feierliche Beisetzung der Reliquien im Altare. In festlicher Prozession werden diese von ihrem Aufbewahrungsort an den Altar gebracht, das in demselben befindliche Reliquiengrab gesalbt, hierauf die Reliquien eingelegt und das Grab geschlossen. Die damit begonnene Weihe des Altars wird in der sich anschließenden Salbung der Altarplatte fortgesetzt. Die Würde des katholischen Gotteshauses beruht vor allem auf dem Altare, von ihm ergießt sich der Gnadenquell durch die ganze Kirche: um dies symbolisch anzudeuten, reiht sich an die Salbung des Altars die Salbung der Kirchenwände an zwölf Stellen (Eph 2, 20). Die Würde des Altars aber wurzelt im Opfer, darum wird ein symbolisches Opfer, bestehend aus Weihrauchkörnern und Wachskerzchen, auf dem Altare verbrannt. Alle Segnungsgebete, welche der Bischof gesprochen, vereint noch einmal ein eucharistisches Gebet (ORV). Nach diesem salbt der Bischof die Vorderseite des Altars und die Verbindung der Altarplatte und des Altarkörpers an den vier Ecken mit Chrisam. Mit dieser letzten Salbung ist die Weihe des Altars und des Gotteshauses vollendet, und beide können sofort ihrem erhabensten Zwecke, Opferstätte zu sein, dienen. Daher beginnt sogleich nach vorausgegangener Segnung der Altarbekleidung und des Altarschmuckes die Feier der heiligen Messe.

Anmerkung. In den Kirchweihritus des PR ist die Konsekration des Altares eingeordnet. Für eine Altarkonsekration außerhalb der Kirchweihe sieht das PR ein Ritual vor, das in seinen Bestandteilen jenem der Kirchweihe entnommen und sinngemäß für den Sonderzweck zusammengeordnet ist. — Eine Weihe des Altares, des Mittelpunktes des christlichen Kultraumes, ist jedenfalls so alt wie die Weihe des Kultraumes selbst. Von den Weiheriten ist

die Salbung im Osten für das 4. Jh. bezeugt. Auf gallikanischem Boden (Spanien, Gallien) hat man den Altar gewaschen bzw., in einer zweiten Entwicklungsstufe, bloß besprengt; für das 6. Jh. ist dazu die aus dem Osten übernommene Salbung gekommen. Ein förmliches Weihegebet dürfte seit je sich überall an die Salbung angeschlossen haben. Bei den Gemeindekirchen folgte nun, etwa von 320 ab, die Beisetzung der Martyrerreliquien. Abschluß und Krönung bildete die erste Opferfeier des Bischofs am neuen Altar. In Rom hat man im letzteren Akt bis ins 10. Jh. das entscheidende Stück der Altarweihe gesehen.

2. Friedhofsweihe. — Die Friedhofsweihe dürfte im Anschlusse und zugleich nach dem Vorbilde der Kirchweihe entstanden sein. Das älteste abendländische Weiheformular ist aus dem 9. Jh. Im 13. Jh. ist das ganze Zeremoniell so, wie es heute ist, ausgebildet. Nach der Vorschrift des PR muß der Bischof fünfmal, Weihwasser sprengend, um den Friedhof gehen; dieses „Umgehen", antiken Vorstellungen entsprungen (vgl. § 39, 2), ist hier im selben Sinne mit der Lustration verbunden wie bei der Kirchweihe (s. o. nr. 1). Im Friedhof sind fünf mannshohe hölzerne Kreuze aufgestellt, eines, größer als die übrigen, in der Mitte, die anderen an den vier Seiten des Friedhofes. Vor jedem Kreuze ist eine Art hölzerner Leuchter mit drei Kerzen angebracht. Nach den einzelnen Umgängen um den Friedhof, auf welche sich die sieben Bußpsalmen verteilen, verrichtet der Bischof ein Gebet, wobei er jedesmal vor einem andern dieser fünf Kreuze Stellung nimmt, zuletzt vor jenem in der Mitte. Das letzte Gebet hat die feierliche Form eines eucharistischen Gebets. Nach den einzelnen Gebeten befestigt der Bischof die drei Kerzen an der Spitze und an den beiden Seitenarmen des Kreuzes. In den Weihegebeten fleht die Kirche für die einst auf dem Friedhof zu Bestattenden, sie möchten das ewige Heil und damit die Verklärung des Leibes erlangen, für jene aber, die dort bereits ihr Grab gefunden, daß ihre Leiber hier in Frieden ruhen und ihre Seelen noch vor dem Jüngsten Tage der Anschauung Gottes teilhaftig werden. Der Weg, zu dieser Anschauung Gottes zu gelangen, ist der Weg des Kreuzes, woran die aufgerichteten Kreuze mahnen; die brennenden Lichter auf denselben rufen das Wort des Heilands ins Gedächtnis (Jo 8, 12): „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben".

3. Glockenweihe. — Bei den antiken Völkern war die Anschauung herrschend, daß die im Gewitter ihre Macht bekundenden Dämonen durch Erregung starker Geräusche, insbesondere durch tönendes Erz, bezwungen werden können. Diese volkstümliche Anschauung fand die Kirche bei Einführung der Glockenweihe vor, sie schrieb aber

die Macht, die bösen Geister zu vertreiben, nicht in abergläubischer Weise der Wirkung des klingenden Metalls zu, sondern dem Gebete und der Segnung des Bischofs. Die Glocken wurden ursprünglich, wohl schon mit Rücksicht auf ihr bescheidenes Ausmaß, im Zusammenhang mit der Benediktion der übrigen Gerätschaften unmittelbar nach der Konsekration des Gotteshauses geweiht. Von Spanien abgesehen dürfte die Weihe im Abendland nicht vor dem 8. Jh. üblich gewesen sein; seit dem 10. Jh. wird der Glockenweiheritus von jenem der Kirche losgelöst. In den Weihegebeten, die schon in der Karolingerzeit auftreten und vollständig im ORV vorliegen, wird daher wiederholt der Schutz Gottes gegen die Macht des bösen Feindes angerufen. Daneben findet sich aber auch die Bitte, daß in jenen, welche auf den Klang der Glocke hin zur Kirche eilen, sich glaubensvolle Andacht mehre, der Heilige Geist Wohnung nehme und die Treue im katholischen Glauben bewahrt werde. Zu den äußern Riten der Glockenweihe gehört die vom Bischof und von den anwesenden Klerikern vorgenommene Waschung der Glocke, die wohl zur Bezeichnung „Glockentaufe" Anlaß gegeben hat, die Salbung der Glocke mit Krankenöl und Chrisam und schließlich ihre Beräucherung. Letztere geschieht in der Weise, daß der Bischof Thymian, Weihrauch und Myrrhe in das Rauchfaß oder in ein Kohlenbecken legt und dieses unter die Glocke stellt. Waschung, Salbung und Räucherung erwähnen schon die ältesten Nachrichten (8. Jh.) über die Glockenweihe. Ein jüngerer Bestandteil ist das am Schlusse der Weihe gesungene Evangelium (Lk 10, 38—42), welches vom Besuche Jesu bei Maria und Martha handelt. Es ist gewählt, weil die Glocke von den übermäßigen Marthasorgen des irdischen Lebens weg zu der von den Predigern des Evangeliums (§ 22, 2) geförderten Betrachtung der ewigen Dinge erheben und uns gleich Maria ins Gotteshaus zu den Füßen des Herrn rufen soll.

III. TEIL

DAS BREVIERGEBET

§ 70. Geschichte des Breviergebets

Literatur: a) Geschichte des Breviers: E. Martène, De antiqua Ecclesiae disciplina in celebrandis divinis officiis, Lyon 1706 (später gedruckt als 4. Buch von De antiquis ecclesiae ritibus, z. B. in der Ausg. Antwerpen 1737, tom. III). — J. Grancolas, Commentaire historique sur le Bréviaire Romain, Paris 1727 (auch lateinisch erschienen Venedig 1735). — Barth. Gavanti, Thesaurus sacrorum rituum, vol. II pars. I: Commentaria ad rubricas

Breviarii Romani, in der Ausgabe von Caj. M. Merati, Rom 1738 mit wertvollen Novae Observationes et Additiones geschichtl. Inhaltes (4 Bde.). — Fr. Macchietta, Commentarius historico-theologicus de divino officio, Venedig 1739. — F. Probst, Brevier und Breviergebet, Tübingen 1854, ²1868. — F. X. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebetes, Kempten 1887. — P. Batiffol, Histoire du Bréviaire, Paris 1895, ³1911 (engl. Übers. London 1912). — S. Bäumer, Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und römischen Offiziums bis auf unsere Tage, Freiburg i. Br. 1895 (Hauptwerk! Ins Französische übers. von R. Biron, Histoire du bréviaire I/II, Paris 1905, revidiert, mit Anmerkungen bereichert und gutem Sachindex versehen). — B. Rasche, Kirchliches Stundengebet und Meßopfer, Paderborn 1907, ²1910. — J. Baudot, Le Bréviaire Romain. Les origines, son histoire, Paris 1908 und 1929. — P. Hüls, Liturgik des kirchlichen Stundengebetes nach dem römischen Brevier, Münster i. W. 1917. — Cl. Blume, Brevier und Messe. Geschichtl.-liturg. Grundriß, Regensburg 1918, ²1919. — E. Clop, Saint François et la liturgie de la Chapelle papale, in AFH 19 (1926) 753/802. — A. Le Carou, L'office divin chez les frères mineurs au XIIIe siècle, Paris 1928. — A. d'Auria, Il Breviario Romano ed i Francescani nel secolo XIII, in Studi Francescani 2 S. 1 (1929) 29/61. — C. Callewaert, De Breviarii Romani liturgia (Liturgicae Institutiones II), 1931, ²1939. — J. Brinktrine, Das römische Brevier, Paderborn 1932. — Ders., Brevier, in LThK II 551/57. — H. Leclercq, Bréviaire, in DAL II 1262/1316. — J. Stadthuber, Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum, in ZkTh 71 (1949) 129/83. — Ders., Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem matl. Fortleben, ebd. 72 (1950) 282/325. — J. A. Jungmann, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie. I: Die Entstehung der Matutin, in ZkTh 72 (1950) 66/79; II: Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen, ebd. 223/6; III: Der Umfang der Lesungen im Offizium, ebd. 226/34; IV: Die Kniebeugung zwischen Ps und Oration, ebd. 360/66; V: In unitate Spiritus Sancti, ebd. 481/6; VI: Das Kyrie eleison in den Preces, in ZkTh 73 (1951) 85/92. — C. Sanchez, Aliseda, El Breviario Romano. Estudio hist.-litúrg. sobre el oficio divino, Madrid 1951.

Dazu kommen eine Reihe Sonderdarstellungen über die Entwicklung des Breviers in einzelnen Diözesen, Kirchen und Orden, über die Geschichte der Offizien einzelner Feste und Heiligen u. dgl. — Vgl. ferner W. Fink, Das Opus Dei des hl. Benedikt und seine Stellung in der Entwicklung der Liturgie und des Mönchtums, in STMOSB 58 (1940) 29/43. — G. Morin, La Règle de Saint Benoît traduite en français avec notes explicatives, Freiburg (Schw.) 1944. — Ph. Schmitz, La Règle des Moines (Traduction, Introduction, Notes), Maredsous ²1946.

b) Übersetzungen, Erklärungen und Bearbeitungen des Breviers. Joannes Bona, De Divina Psalmodia . . . Tractatus, sive Psallentis Ecclesiae Harmonia, Rom 1653 u. ö. — L. Bacuez, Du Saint-Office, considéré au point de vue de la piété, Paris 1872 u. ö. (In deutsch. Übers. Das Brevier vom Standpunkt der Frömmigkeit betrachtet, Mainz 1891). — Ch. Willi, Le bréviaire

expliqué, 2 Bde., St. Etienne 1917, ²1922. — K. Kastner, Praktischer Brevier-Kommentar, 2 Bde., Breslau 1923/24. — L. A. Mollien, La prière de l'église. I: Messe et heures du jour, II: L'année liturgique, Paris 1924. — [St.] Stephan, Das kirchliche Stundengebet oder das Römische Brevier. Übersetzt und erklärt: I München 1926, II Regensburg 1928. — Abtei Maria Laach, Laienbrevier, Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie (Veröffentl. d. Kath. Akad.-Verbandes), 2 Bde., Berlin 1927/28. — J. Schenk, Deutsches Brevier. Vollständige Übersetzung des Stundengebetes der Römischen Kirche, 2 Bde., Regensburg, 1937, ³1950. — P. Parsch, Das vollständige Stundengebet der heiligen Kirche in deutscher Übersetzung, Klosterneuburg bei Wien, 1938/39. — Ders., Breviererklärung, ebd. 1940. — J. Pascher, Gestalt und Vollzug des kirchlichen Stundengebetes, in I. J. 1 (1951) 138/51.

c) Reform des Breviers: P. A. Kirsch, Die historischen Brevierlektionen, Würzburg 1902. — C. Callewaert, La réforme du bréviaire, son esprit, ses prescriptions nouvelles (Sep.-Abdr. aus Collationes Brugenses [17] 1912), Brügge 1912. — F. Cabrol, La réforme du bréviaire et du calendrier, Paris 1912. — X. Schmid, Brevierreform. Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des Breviers, Luzern 1927 (in latein. Übersetzung in EL 43 [1949] 21/43, 157/70, 304/19, 367/91). — P. Parsch, Brevierreform, in Lebe mit der Kirche 13 (1947) 197/200. — J. B. Card. Nasalli Rocca, De Breviario Romano et Kalendario eiusdem Breviarii reformando, Bologna ³1948. — B. Fischer, Brevierreform. Ein Vorschlag, in TThZ 59 (1950) 14/26 (Sep.-Abdr. 16 S.). — B. Opfermann, Zur Reform der Liturgie. Vorschläge und Erwartungen, in ThGl 41 (1951) 369/87. — Die liturgischen Reformbestrebungen (einschließlich des Breviers) haben zu ihrem besonderen Anliegen die EL gemacht. Vgl. EL 62 (1948) 3 s. (Praeloquium); EL 63 (1949) 166/84 (H. Bugnini, Per una riforma liturgica generale); ebda. 318/24 (unter dem Titel: De generali liturgica reformatione von P. Bayart, De Breviario), 406/11 (Th. Klauser, De ratione reformandi Breviarium Romanum) usw.

Vorbemerkungen: Begriff und Bedeutung des Breviergebets. — Das Breviergebet (Officium divinum, Horae canonicae, Tagzeitengebet, Stundengebet) ist ein öffentliches, im Namen der Kirche von besonders dazu verpflichteten Mitgliedern der Kirche verrichtetes Gebet, um der Pflicht der Anbetung und des Dankes Gott gegenüber zu genügen und seine Gnade für die Fortsetzung des Werkes Christi auf Erden zu erflehen. — Da das Breviergebet das Gebet der ganzen Kirche ist, hat jedes Glied der Kirche wenigstens habituell Anteil an ihm. Von großem Nutzen ist es, durch aktuelle Intention sich mit den amtlichen Betern zu vereinigen, noch wertvoller aber, am Breviergebete bei gegebener Gelegenheit selbst teilzunehmen. Wie die im Stundengebet vorkommenden Akklamationen, Responsorien, pluralischen Wendungen u. dgl. ersehen lassen, ist das Stundengebet auf eine solche Teilnahme hingeordnet und diese daher von der Kirche ähnlich

erwünscht wie die lebendige Teilnahme der Gläubigen am hl. Opfer. Mit diesem letzteren steht das Breviergebet in innigem Zusammenhange nicht nur deswegen, weil im Brevier wichtige Gebets-, Lese- und Gesangsteile der hl. Messe wiederkehren (so die collecta als eigentliche Brevieroration; die Oratio super populum; das Evangelium in der Homilie der Mette; die Epistel in den Capitula usw.; die Gesangsteile in den Versikeln, Antiphonen und Responsorien), sondern vor allem deswegen, weil das Stundengebet demselben Ziele dient wie das hl. Opfer, der Verherrlichung des dreieinigen Gottes, und weil nicht zuletzt mittels des Stundengebetes die Gnadenfrüchte des in der hl. Messe geheimnisvoll erneuerten Erlösungswerkes der Menschheit zugeleitet werden. Für den Liturgen gibt es demgemäß keine bessere Vorbereitung auf die Meßfeier als das möglichst vollkommene Beten des hl. Offiziums und ein Leben aus dem Geiste desselben.

1. Die Entwicklung des kirchlichen Stundengebetes bis zum hl. Benedikt († 547). — Schon in den ältesten christlichen Zeiten war es, offensichtlich nach biblischem Vorbild (Pss 118, 62; 54, 18. 1 Chr 23,30) und im Anschluß an den jüdischen Tempeldienst (Apg 2, 46 f.), private Sitte, zu gewissen Stunden des Tages ein Gebet zu verrichten, so um die dritte (Apg 2, 15), die sechste (Apg 10, 9) und die neunte Stunde (Apg 3, 1; 10, 3 u. 30). Die Didache (8, 2 f.) verlangt, in Anknüpfung an den jüdischen Brauch eines dreimaligen Gebetes im Tag (morgens, nachmittags um die neunte Stunde, abends), ein dreimaliges Beten des Vaterunsers (§ 9, 1; vgl. auch 1 Clem. 40). Mit dem Ende des jüdischen Tempels und der Trennung des Christentums vom Judentum verschwanden die im Anschluß an den Tempeldienst gewordenen Gebetszeiten; wo sie später wieder aufleben, geschieht es zwar nicht ohne Hinweis auf atl., freilich auch ntl. Beispiele, aber sachlich unabhängig vom jüdischen Vorbild. — Im 2. Jh. ist uns ein zweimaliges Gemeindegebet am Sonntag bezeugt (Plinius d. J., Ep. 96), dies indes nicht als selbständige Gebetsform, sondern im Zusammenhange mit liturgischen Veranstaltungen der Gemeinde. Hingegen erscheinen als private tägliche Übung Morgen- und Abendgebet, daneben aber auch Gebete zur Zeit der Terz, Sext und Non (Klem. Alex., Strom. VII 7, n. 40, 3 f., n. 49, 4; Paed. II 4, n. 44, 1 f.; II 9, n. 77, 1; II 10, n. 96, 2; Hippolyt, ed. Dix 61 ss.; Tert., De orat. c. 23 u. 25; De ieiunio c. 10; Cyprian, De orat. dom. c. 34 f.). Nicht weniger ist als privater, schon längst bestehender christlicher Brauch das tägliche nächtliche Gebet bekannt und von Hippolyt sinnvoll gedeutet (Klem. Alex., Strom. VII 7, n. 49, 4; Paed. II 9, n. 79, 2; Hippolyt, ed. Dix 65 ss.; Tert., Ad. ux. II 4). — Um 200 besteht sonach

eine in den weitesten Kreisen als selbstverständlich angesehene, feste, aus christlichen Motiven gespeiste, wenn auch private tägliche Gebetsordnung, in der fast alle Gebetszeiten des späteren öffentlichen Stundengebetes (nächtliches Gebet, Morgenlob, Terz, Sext, Non, Abendgebet) vorgebildet sind. In der Tat ist denn auch diese private Gebetsordnung Ausgangs- und Ansatzpunkt für die Entwicklung des öffentlichen Gebetes, des kirchlichen Offiziums geworden. Dies gilt im besonderen auch vom nächtlichen Stundengebet, das man vielfach, aber zu Unrecht, aus der ja doch nur bei gewissen Anlässen, indes anders gestalteten gemeindlichen Vigilfeier (vor Ostern, vor Pfingsten, vor den Martyrerfesten) ableiten wollte, d. h. aus der am Abend beginnenden, ganznächtlichen Feier, mit der Eucharistie als Abschluß (pervigilium, παννυχίς; vgl. §§ 33, 2; 38 Einl.).

Die zum Lebensgesetz gewordene christliche Gebetsordnung wurde aber nicht nur zu Hause geübt, sondern daneben auch gemeinsam in den Kirchen, also öffentlich, wenngleich noch lange nicht als sozusagen amtliche Gemeindeangelegenheit; deswegen sind denn auch Bischof und Klerus noch nicht unbedingt daran, wenigstens nicht an allen Stücken, beteiligt. In der Peregrinatio (c. 24) spiegelt sich dieser Prozeß um die Wende des 4. zum 5. Jh. deutlich und beispielhaft wider. Zugleich wird aus ihr ersichtlich, daß die Vertreter des Mönchtums (monazontes et parthene; Peregr. 24, 1) dabei führend waren. Sie blieben es auch fernerhin, insofern in den Klöstern die g e m e i n s a m durchgeführte Gebetsordnung die Norm wurde.

Die Überführung der mehr oder weniger immer noch privaten Charakter aufweisenden Gebetshoren in den gemeindlichen Gottesdienst wird zuerst beim Sonntag sichtbar; so wird etwa an ihm das einst privat verrichtete Mitternachtsgebet zur Nachthore, an der sich nun nicht mehr nur die Aszeten (Mönche und gottgeweihte Jungfrauen), sondern auch die Laiengemeinde mit Klerikern beteiligt. Gegenüber der Nachthore des Werktags zeigt sie reicheren Aufbau (zwei, ja drei Pss-Gruppen mit jeweiliger, seit alters hier vorgesehener reicherer Lesung gegenüber nur einer Pss-Gruppe mit Lesung werktags). — Was vom Aufstieg des privaten nächtlichen Gebets gilt, gilt, entsprechend abgewandelt, auch von den übrigen Gebetshoren. Die morgendliche Gebetsstunde, bzw. die Abtrennung einer solchen vom nächtlichen Gebet, die sich, angesichts des dortigen umfänglichen Gebets- und Lesestoffes der Nacht durchaus begreiflich, in den Mönchskreisen des Ostens erst seit Ende des 4. Jh.s nachweisen läßt (so nach Froger; s. u. § 74), bestand sicher um diese Zeit schon in den nichtmönchischen Kreisen (vgl. Peregrinatio c. 24, 2). — Zwei Gebetsstunden verdanken, um dies hier schon

anzumerken, ihr Entstehen klösterlichen Gewohnheiten, nämlich die Prim, die aus Gründen klösterlicher Hausordnung bei St. Benedikt zwischen Laudes und Terz eingeschoben erscheint (Reg. cc. 16 18) und das Completorium, ein dem Lychnikon (Lucernarium; vgl. Peregrinatio c. 24, 4) bzw. der Vesper gegenüber späteres liturgisches Gebet; verrichtet wurde es unmittelbar vor dem Schlafengehen der Klosterfamilie, also bezeichnenderweise zur Zeit der einstigen privaten, häuslichen letzten Gebetsstunde, die naturgemäß mit ihrer Überführung in die gemeinsame, gar amtliche Verrichtung eine zeitliche Vorverlegung hatte erfahren müssen. Die Komplet ist zuerst für das innere Kleinasien bei Basilius bezeugt, wo der Zusammenhang mit der Vesper sich noch im gemeinsamen Ps 90 zeigt (Bas., Reg. fus. tr. 37, n. 4 u. 5: PG 31, 1013 ss.); im Osten heißt sie später, weil im Anschluß an das Abendmahl gebetet, ἀπόδειπνον. Beim hl. Benedikt ist sie offenbar als Ergänzung der Vesper bzw. als Abschluß des ganzen Tagewerkes (Name!) gedacht (vgl. Reg. c. 42).

Wie für die Entwicklung des kirchlichen Offiziums überhaupt, so waren auch für dessen weitere Ausgestaltung (z. B. der Prim) und Ausbreitung im Abendland das Mönchtum und die von ihm geschaffenen Klosterregeln von großer Bedeutung; so für Südgallien und darüber hinaus die durch den hl. Caesarius v. Arles († 542) verfaßte Regula monachorum (ed. Morin II 120 ss., 153 s.), für das Gebiet des keltischen Ritus jene des hl. Columbanus († 615), für Spanien die vom hl. Isidor von Sevilla († 636) zusammengestellte Mönchsregel. An Bedeutung und Fernwirkung überragte indes alle die durch St. Benedikt von Nursia († 547) zwischen 523 und 526 geschaffene Regula monasteriorum; in ihr tritt uns die älteste vollständige Beschreibung des abendländischen Stundengebetes und, in allem Wesentlichen, zugleich der in Rom geübte usus desselben (Reg. cc. 13 18) entgegen.

Der hl. Benedikt teilt das Stundengebet (Opus Dei; officium divinum; horae) ein in das Nachtoffizium (Nocturnae vigiliae bzw. horae; nocturna laus) und in das Tagesoffizium (Diurnae horae) mit den Laudes (auch Laudes matutinae; matutini), der (von ihm so benannten) Prim, der Terz, der Sext, der Non, der Vesper und der Komplet (vgl. Ps 118, 164; Reg. c. 16); auch unterscheidet er nach älterer Art das (längere) sonn- und festtägliche Offizium vom (kürzeren) werktäglichen. — Inhaltlich ist das Stundengebet so eingerichtet, daß im Ablaufe einer Woche der ganze Psalter gebetet wird, wobei aber immerhin auch da noch eine gewisse Freiheit belassen ist (Reg. c. 18). Mit jeder Hore ist eine Lesung verbunden, eine kurze (auswendig vorgetragene) mit den Tagzeiten, eine in der Regel (Reg. c. 10) längere mit dem Nacht-

offizium. Gelesen wird aus dem AT und dem NT sowie aus den dazu passenden Auslegungen der rechtgläubigen Väter (Reg. c. 10); diese Weisung darf wohl, in der Voraussetzung, daß die später bezeugte, aber maßgebliche und benediktinisch inspirierte Leseordnung von St. Peter in Rom (ORi XIII u. XIV; AndrieuORi II 481 ss., III 39/41) ältere Verhältnisse widerspiegelt, dahin gedeutet werden, daß im Umlaufe eines Jahres in Anlehnung an die kirchliche Festordnung die ganze Hl. Schrift zur Verlesung kam. Das Lesepensum war also so maßvoll wie jenes der Psalmodie. — Die Antiphonen, Responsorien, Versikeln und „Hymnen", desgleichen die Cantica sind als bekannt vorausgesetzt, ein Hinweis darauf, daß die Gebetsordnung Benedikts sich an schon bestehende Vorbilder (Cassianus † 435; Mailänder Ordnung), insbesondere, wie gesagt wurde, an den Brauch der römischen Kirche anschloß. Der Unterschied von dem in Rom üblichen Stundengebet bestand nach allem nicht im Gebetsstoff, sondern in seiner Verteilung und Zusammenordnung. So sind bei Benedikt alle kleinen Horen ganz gleichmäßig aufgebaut (die Verlängerung der Prim ist ja später, aus dem frühen MA). Das Nachtoffizium, das früher aus zwei Nokturnen bestand (so noch bei Caesarius von Arles † 542, Reg. mon., ed. Morin, II 153), wird, wenigstens an Sonn- und Feiertagen, in drei Nokturnen gegliedert. Bedeutsam war es, daß St. Benedikt, wie schon angemerkt wurde, den ganzen Gebetsstoff, ohne ihn selbst zu ändern, weise und maßvoll auf die ganze Woche verteilte (vgl. Reg. c. 18).

2. Das kirchliche Stundengebet von der Reform des hl. Benedikt bis zum Ende des 11. Jh. — Hatte der hl. Benedikt die Grundstruktur seiner Gebetsordnung und den Gebetsstoff für seine Reform weitgehend dem Vorbild der römischen Kirche entlehnt, so fand nun umgekehrt in der Folgezeit die benediktinische Gebetsordnung in den römischen Stadtklöstern an Stelle der dort bisher beobachteten (Cassians) Eingang. Aus der Verbindung römischer und benediktinischer Elemente entstand jener vor allem auch in St. Peter gebetete Cursus divini officii, von dem der Kompilator des OR XVI (Inscr.), also ein Mönch im Frankenreich, sagt, er sei tam iuxta auctoritatem catholice atque apostolice romane ecclesie quam iuxta dispositionem et regulam sancti Benedicti (c. 880). Doch hatte um diese Zeit die infolge der karolingischen Liturgiereform ins Frankenreich gekommene römische Gebetsordnung längst die umfänglichere gallikanische verdrängt; dabei wurde allerdings mancherlei aus dem gallikanischen Brauchtum ins römische Offizium (so vor allem eine neue Lektionenordnung) übernommen. Das neu gestaltete, d. h. also ein fränkisch-römisches Mischoffizium, kehrte, gemäß der liturgischen Gesamtentwick-

lung im 10. Jh., nach Rom zurück. Seine Grundlinien, namentlich seine Psalmodie, galten bis zur Reform Pius' X.; in Einzelheiten erfuhr es im Laufe des 10., 11. und 12. Jh.s verschiedene Änderungen, sei es durch Erweiterungen (z. B. Einführung des Symbolum Athanasianum, der Heiligen-Suffragien, der Tropen; Aufnahme der metrischen Hymnen ins Offizium der römischen Basiliken erst im 13. Jh.), sei es durch Überladungen (Buß-Pss, Gradual-Pss, Totenoffizium und andere Nebenoffizien) und auch durch unzulässige Kürzungen; gegen letztere nahm Gregor VII. († 1085) Stellung.

3. Von der Entstehung des Kurialbreviers bis zur Reform von Trient. — Zum mindesten seit dem 12. Jh. macht sich das Bestreben geltend, aus Zweckmäßigkeitsgründen das Offizium kürzer zu gestalten; war es ja doch praktisch vielfach unmöglich, das angewachsene Gebetspensum zu bewältigen, ja auch nur die notwendigen Bücher zu beschaffen (vgl. § 4, 3). Nachdem schon vor dem 13. Jh. die in älterer Zeit (wegen der lectio nach Ermessen des Chorleiters) ausgedehnteren Lesungen fest abgegrenzt und überdies nicht selten schon Auszüge aus den beim Gebetsvollzug nötigen Büchern (libri officiales bzw. manuales, viatica, portatilia, itineraria) hergestellt worden waren, schuf Innozenz III. († 1216) zu Anfang des 13. Jh.s für die Zwecke der durch viele Amtsgeschäfte beanspruchten, dazu oft auf Reisen befindlichen päpstlichen Kurie ein gegenüber jenem der römischen Basiliken wesentlich gekürztes Offizium. Der Franziskanerorden, der nach ungünstigen Erfahrungen mit den Offizien der Partikularkirchen noch 1223 das Officium secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae angenommen hatte, übernahm auf dem Generalkapitel von Narbonne 1260 mit geringen Änderungen das mit Approbation Innozenz' IV. († 1254) revidierte Kurialbrevier (Officium romanae curiae). Dieses Brevier, für einen Wanderorden wie geschaffen, erwarb sich auch sonst viele Freunde, insbesondere bei den geistlichen Hörern der aufstrebenden matl. Universitäten, und auf dem Wege über sie fand es überall in Kirchen und Klöstern Eingang. Nikolaus III. († 1280), OFM., führte es in den römischen Stadtkirchen ein, lediglich die Lateranskirche hielt bis Gregor XI. († 1378) am Basilikaloffizium fest.

Mochte nun in Verfolg der geschilderten Entwicklung trotz des allgemeinen kirchlichen Niederganges im 14. und 15. Jh. das Brevier im Ganzen immerhin ein einheitliches Gepräge zeigen, es blieben doch noch viele Klagen wegen der amtlichen Gebetspflicht bestehen; sie betrafen nicht nur die Überbelastung mit Nebenoffizien, sondern auch gewisse Mängel des Hauptoffiziums selbst. So wurde vor allem bemängelt, daß wegen der immer zahlreicher werdenden Feste das eigentliche Kirchen-

jahr mehr und mehr zurückgedrängt wurde und so die Grundsätze der allwöchentlichen Rezitation des Psalters und der alljährlichen Lesung der ganzen Heiligen Schrift, wenigstens im Wesentlichen, kaum mehr wirklich zur Geltung kamen.

Die gegen diese Übelstände unternommenen Reformversuche waren durchwegs wenig glücklich; anstatt eine zeitgemäße Rückkehr zum altrömischen Brevier anzustreben, verloren sie sich in Nebensächlichkeiten und entbehrten eines tieferen geschichtlichen, damit aber auch eines echten Verständnisses für das Offizium selber. Der am meisten ernst zu nehmende Versuch war das im Auftrage Klemens' VII. († 1534) hergestellte Brevier des spanischen Franziskaners Francisco de Quiñones († 1540), Kardinals an der Kirche S. Croce in Gerusalemme (daher meist Breviarium S. Crucis, Kreuzbrevier), von 1535. An sich für die private Rezitation gedacht, wurde es gegen die Absicht des Verfassers und nicht ohne Widerspruch vielfach als Chorgebet eingeführt. Indes wurde es von einsichtigen Kirchenmännern abgelehnt: Es behandelte das Offizium, wenigstens praktisch, als Privatgebet; entgegen der katholischen Kultauffassung rückte es den didaktischen Zweck auf Kosten des latreutischen in den Vordergrund; die geschichtliche Überlieferung, nicht zum wenigsten die dominierende Stellung des Sonntags und der führenden Kirchenfeste, wurde zu wenig berücksichtigt und aus dem „Evangelismus" der Zeit heraus unterdrückte es fast völlig alle nichtbiblischen Bestandteile. Paul IV. († 1559), der es schon als Kardinal offen abgelehnt hatte, verbot es wenige Jahre nach seinem Regierungsantritt (1558); auch Pius V. († 1572) beurteilte es nicht günstig (vgl. Einführungsbulle zum römischen Brevier von 1568), wiewohl es, mindestens indirekt, seiner Reform vorgearbeitet hatte.

4. Von Trient bis Pius X. — Die Notwendigkeit einer Brevierreform wurde auch von jenen anerkannt, die das „Kreuzbrevier" ablehnten. Das Trienter Konzil führte diese Reform, ähnlich wie beim M, nicht selbst durch, sondern übertrug in einem Beschluß von weittragenden Folgen wie manch andere Aufgabe so auch diese dem Papste (Conc. Trid., ed. Richter-Schulte 471). Die von Pius IV. († 1565) dafür bestellte Kommission sollte grundsätzlich vom alten römischen Brevier nichts Wesentliches ausscheiden, also kein neues Brevier schaffen, sondern das noch im Gebrauch befindliche Brevier der römischen Kurie unter Berücksichtigung der Zeitbedürfnisse soviel als möglich auf seine ursprüngliche Gestalt zurückführen. Das Ergebnis der Arbeit war das von Pius V. unterm 9. Juli 1568 publizierte Breviarium Romanum. — In ihm ist der öffentliche Gebetscharakter des Breviers stärkstens betont und der Unterschied zwischen öffentlicher (im Chor) und privater

Rezitation fast völlig beseitigt. Dem alten Brevier fremde Zutaten und apokryphe Bestandteile wurden unter Zuhilfenahme der Hss und älteren Drucke ausgeschieden. — Bezüglich der Textgestaltung war für die Psalmodie das außerhalb Roms übliche Psalterium Gallicanum vorgesehen; die Orationen bzw. Kollekten bedurften nur gelegentlich einer Korrektur; Antiphonen und Responsorien ließ man wegen ihrer Verbindung mit den Choralmelodien, ähnlich wie die Hymnen, unverändert. Tiefere Eingriffe erfuhren die Lektionen. Sehr wichtig war es, daß die Temporaloffizien, also das eigentliche Kirchenjahrgebet, gegenüber dem der Heiligenfeste und deren Oktaven, nun in den Vordergrund traten. Die Nebenoffizien verschwanden fast völlig. — Die Publikationsbulle (Quod a nobis) bestimmte, es sollte das neue Brevier an Stelle der bislang benützten Formen überall zur Einführung gelangen; nur in den Partikularkirchen, Orden und Klöstern, die schon seit mindestens 200 Jahren ein eigenes Brevier hatten, sollte dieses zwar beibehalten werden können, doch war es nach dem Pianischen Brevier zu reformieren. — Die Aufnahme des Breviers war im allgemeinen günstig, wiewohl manche kirchliche Kreise (um Baronius, Bellarmin u. a.) noch tiefere Eingriffe in die Lektionen der 2. Nokturn gewünscht hätten.

In die Zeit zwischen Pius V. und Pius X. († 1914) fallen zwar eine Reihe von Brevierreformen, von denen indes keine eine größere Bedeutung beanspruchen kann. Eine gewisse Verbesserung des Pianischen Breviers unternahm 1602 Klemens VIII. († 1605), insofern er den auf Veranlassung Sixtus' V. († 1590) revidierten Vulgata-Text vorschrieb, mancherorts eingeschlichene Fehler aus dem Pianischen Brevier ausmerzen ließ und durch strenge Vorschriften den unautorisierten Nachdruck des Breviers hintanhielt (Publikationsbulle Cum in ecclesia v. 10. Mai 1602; eine ähnliche Vorschrift desselben Papstes für das MR v. 7. Juli 1604: CIC Fontes I n. 191, p. 363 ss.). Durch andere Maßnahmen freilich, wie durch die Wiederzuerkennung des alten Ranges bzw. durch Rangerhöhungen mancher Feste und Einführung neuer Feste, wurde die heilsame Auswirkung der Reform Pius' V. teilweise aufgehoben. — Urban VIII. († 1644) erstrebte zwar eine neue Verbesserung des Breviers; indes war die am meisten in Erscheinung tretende seiner Maßnahmen, die nach den Regeln antiker Metrik und Stilistik durchgeführte, doch erfreulicherweise nicht allgemein verpflichtende Hymnenrevision, keineswegs glücklich. — Benedikt XIV. († 1758) gab eine Reform in Auftrag, zur Durchführung kam sie wegen des Todes des Papstes nicht.

5. Von Pius X. (1903/14) bis heute. — Pius X. griff den Reformgedanken wieder auf durch die Konstitution Divino afflatu v.

1. Nov. 1911 (AAS 3 [1911] 633/38; ebd. 639/51 die notwendigen Rubriken und Übergangsbestimmungen): Zunächst verschaffte er dem alten Gedanken des Wochenpsalters wieder sein Recht; dies dadurch, daß an den niederen Heiligenfesten statt der bis dahin üblichen de Communi-Pss die Ferial-Pss gebetet wurden. Im Zusammenhang damit wurde die Zahl der Pss der Mette für die Sonntage und die Ferien auf neun beschränkt, den kleinen Horen der Wochentage eigene Pss zugeteilt, längere Pss, übrigens nach dem Vorbilde des hl. Benedikt (Reg. c. 13 18), in zwei oder drei Teile zerlegt. Auf diese Weise kam der ganze Psalter im Umlauf einer Woche nun wirklich, wenigstens für die Regel, zur Rezitation, jede Überbelastung war vermieden und doch dem Heiligenfest-Gedanken kein Eintrag geschehen; der Vermeidung der Überbelastung der Beter diente auch die völlige Abschaffung der Nebenoffizien und die Reduzierung akzessorischer Gebete (Suffragien). Das Motuproprio Abhinc duos annos v. 23. Okt. 1913 (AAS 5 [1913] 449/51) beseitigte weitere Behinderungen des regelmäßigen Wochenpsalters; vor allem wurde dem Sonntagsoffizium der Weg frei gemacht und durch die weitgehende Abschaffung der Transferierung von Festen die Stabilität des Kalenders wesentlich erhöht. Wie schon in einem Zirkularschreiben der Ritenkongregation v. 15. Mai 1912 (in Sachen der historischen Lektionen in den Diözesan- und Ordensproprien) an die Ortsordinarien und die Generalobern der Orden und religiösen Kongregationen (AAS 4 [1912] 376), worin eine Frist von mindestens 30 Jahren als notwendig zur Durchführung der Brevierreform erachtet wurde, so kam auch in dem Aktenstück von 1913 der Gedanke zum Ausdruck, daß die bisherigen Maßnahmen nur Einleitung einer durchgreifenden Brevierreform auf lange Sicht darstellten. Die andernorts (§ 8, 1 b) schon erwähnte, von Pius XII. uns geschenkte lateinische Pss-Übersetzung bedeutet einen weiteren großen Schritt auf dem Wege der von Pius X. inaugurierten Brevierreform. Welche Bahnen diese Reform fernerhin einschlagen wird, dürfte aus den Tendenzen der bisherigen Maßnahmen unschwer abzulesen sein.

§ 71. Die einzelnen Bestandteile des Breviergebetes

Literatur: Vgl. auch die Literatur vor § 8. — Pimont, Les hymnes du Bréviaire Romain, Paris 1874 bis 1884. — J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen, 2 Bde., Paderborn 1881/86. — A. Schulte, Die Hymnen des Breviers, Paderborn ^{5}1925. — Guido Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908. — Ders.,

Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung (hrsg. von Clemens Blume), Leipzig 1909. — Ders., Unsere liturgischen Lieder, Regensburg 1932. — S. Bäumer, Art. „Hymnus" im Kirchenlexikon, 2. Aufl. VI 519. — Cl. Blume, Hymnody, in CE VII 596 f. — H. Rosenberg, Die Hymnen des Breviers in Urform und in deutschen Nachdichtungen (Ecclesia orans 11/12), Freiburg i. Br. 1923 — A. Wintersig, Die Väterlesungen des Breviers, 5 Bde. (Ecclesia orans 13 ff.), Freiburg i. Br. 1925 ff. — A. Miller, Die Psalmen. Mit einem Anhang: Die Cantica des Römischen Breviers, a. a. O. — St. Hilpisch, Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti, in STMOSB 59 (1941/42) 105/15. — J. A. Jungmann, Pater noster und Credo im Breviergebet, eine altchristliche Tauferinnerung, in GwL 165/72. — A. Wilmart-L. Brou, The Psalter Collects, from V—VIth Century Sources (HBS 83), London 1949 (vgl. VChr 6 [1952] 1/19). — Hdb. I 207—220.

1. Psalmen und Cantica. — Den Hauptbestandteil des Breviers bilden die Psalmen und die Cantica, also biblische Texte. Beachtenswerterweise gab man in der Liturgie, besonders in der römischen, außerbiblischen Gebetstexten, z. B. den Hymnen, nur zögernd und verhältnismäßig spät Raum; noch Agobard v. Lyon († 840) stellte gleich anderen Autoren die Frage nach der Zulässigkeit der liturgischen Verwendung nichtbiblischer Texte (PL 104, 327 s. u. 336; vgl. auch die Begründung solcher quidam auf dem Tolet. IV 633, c. 13: Bruns I 227). Bezüglich der Pss gilt schon in der Regel des hl. Benedikt der Grundsatz, daß im Laufe einer Woche sämtliche 150 Pss gebetet werden müssen. An diesem Grundsatz hielt die Kirche fest und wußte ihn, wenn er zuweilen in Vergessenheit geriet, stets aufs neue zur Geltung zu bringen. Da die Heiligenfeste eigene Pss hatten, so war die Vermehrung der Heiligenfeste stets gleichbedeutend mit der Durchbrechung dieses Prinzips. Jenes Hindernis wurde erst beseitigt, als Pius X. auch für die Heiligenfeste mit wenigen Ausnahmen die gewöhnlichen Tagespsalmen festsetzte.

2. Hymnen. — Die ältesten kirchlichen Hymnen waren in der Art der atl. Lieder gestaltet (§ 8 Vorbem.) und gleich diesen ametrische Gesänge, schon bald indes mit dem Rhythmus der antiken Kunstprosa (vgl. Gloria in excelsis, Tedeum). Hymnen im jüngeren und engeren Sinne, d. h. in Strophen gegliederte metrische Gesänge, treten in der Kirche erst seit dem 4. Jh. auf. Ihre Heimat ist der Osten, wo die Hymnen des hl. Ephräm des Syrers († 373) auch den griechisch sprechenden Christen Anregung zu ähnlichen Dichtungen boten. Der hl. Hilarius († 366), der bei seiner Verbannung nach Phrygien die mächtige Wirkung des Hymnengesanges erfahren hatte, machte den vergeblichen Versuch, die Hymnen in seiner gallischen Heimat einzubürgern. Keiner der von Hilarius gedichteten Hymnen hat sich in der kirchlichen Liturgie

dauernd zu erhalten vermocht. Vater des Hymnengesangs im Abendlande ist vielmehr der hl. Ambrosius († 397) geworden. Im Laufe des 5. Jh. hat sich der von ihm geschaffene Typus des Hymnus schon weite Gebiete des Abendlandes erobert, so daß der hl. Benedikt die Bezeichnung „Ambrosianus" (Reg. cc. 9 12 13 17) bereits für Hymnus überhaupt gebrauchen kann. Ablehnend verhielten sich die römischen Basiliken, in deren Offizium der Hymnus erst im 13. Jh. Eingang findet.

Die Wirkung der Hymnen des hl. Ambrosius darf zum Teil auf ihre populäre äußere Form zurückgeführt werden: vier iambische Dimeter bilden eine Strophe, acht Strophen den Hymnus. Ausschlaggebend aber war in letzter Linie ihr Inhalt, in welchem sich ein frommes, zu Gott gerichtetes, von der christlichen Wahrheit tief durchdrungenes Gemüt widerspiegelt. Von den vier unzweifelhaft auf Ambrosius zurückgehenden, weil vom hl. Augustinus als solche bezeugten Hymnen wird in der jetzigen römischen Liturgie nur mehr das „Lied vom Hahnenschrei": „Aeterne rerum Conditor" zu bestimmten Zeiten in den Sonntagslaudes gebraucht. Neuere Hymnologen weisen dem Heiligen noch 14—18 Hymnen zu. Mit ziemlicher Sicherheit darf der Hymnus der Montagslaudes „Splendor paternae gloriae" als sein Werk angesehen werden. — Neben dem hl. Ambrosius ist auch der Spanier Prudentius († nach 405) mit Hymnen im Brevier vertreten. Seine Gedichte waren allerdings nicht, ebensowenig wie jene des um die Mitte des 5. Jh.s blühenden Caelius Sedulius, von Anfang an als liturgische Lieder gedichtet worden. Von Prudentius stammen im heutigen Römischen Brevier die Hymnen der Laudes am Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, die Hymnen am Feste der Unschuldigen Kinder und der Hymnus am Feste der Verklärung Christi „Quicumque Christum". Caelius Sedulius ist der Verfasser des Laudeshymnus an Weihnachten („A solis ortus cardine") und des Vesperhymnus an Epiphanie („Crudelis Herodes"). Den Hymnendichtern der Väterzeit kann noch Venantius Fortunatus († um 600), der Dichter der Kreuzeshymnen „Vexilla Regis" und „Pange, lingua, gloriosi lauream" zugezählt werden. Dem gleichzeitigen Papst Gregor d. Gr. werden die Vesperhymnen des Sonntags und der einzelnen Wochentage zugeschrieben (Cl. Blume in den SZ 74 [1908] 269 f.). Doch erfuhr diese Ansicht Widerspruch (Guido Dreves in der ThQ 91 [1901] 436 f.). Von den Dichtern der „karolingischen Renaissance" sind mit Hymnen im kirchlichen Offizium vertreten Paulus Diaconus († um 800; „Ut queant laxis" 24. Juni), Paulinus von Aquileja († 802; „Decora lux" 29. Juni), Hrabanus Maurus († 856; „Veni, Creator"; „Christe, sanctorum" 29. September; „Sanctorum meritis" im Commune plurimorum martyrum). — Wie mächtig sich die Hymnodie im MA entfaltete, läßt das von Dreves-Blume mit annähernder Vollständigkeit in den „Analecta hymnica" gesammelte Material erkennen. Manche dieser matl. Erzeugnisse haben auch Aufnahme ins Brevier gefunden, ohne daß der Name eines bestimmten Autors angegeben werden könnte. Nur die Fronleichnamshymnen des hl. Thomas von Aquin († 1274) machen eine Ausnahme. Als Verfasser neuerer Hymnen verdienen genannt zu werden: Kardinal Bellarmin († 1621;

Hymnen am Schutzengelfest), Urban VIII. († 1644; Hymnen am 30. Januar, 13. April, 8. Juli), Klemens XI. († 1721; Hymnen am Josephsfest).

3. Lesungen. — Die Lesungen des Breviers werden unterschieden in Lektionen, welche in der Matutin ihre Stelle haben, und in Kapitel, kürzere Lesungen, welche über alle Gebetsstunden zerstreut sind. Die Lektionen, welche in ältester Zeit trotz des erheblichen Umfanges des Pensums an Psalmodie den größten Teil des Nachtgottesdienstes ausmachten, wurden einigermaßen in der Hintergrund gedrängt, als an Stelle des responsorialen Vortrags der Pss der antiphonale Gesang in das Stundengebet eindrang. Ihre Länge war einstmals in das Belieben des Leiters des Chorgebets gestellt, doch führte das Verlangen nach einer festen, keine unerfüllbaren Forderungen stellenden Ordnung des Gottesdienstes schon im 11. Jh. zu vereinzelten Versuchen, die Lesungen nach den einzelnen Tagen abzugrenzen. Die stark gekürzte Form der jetzigen Lektionen hat ihr Vorbild in den dem Bedürfnis der päpstlichen Kurie angepaßten Kurzlesungen des mittelalterlichen Breviers dieser Kurie. — Im Organismus des Stundengebets bedeuten die Lektionen den Höhepunkt dieses Gebetskultes; nachdem man in den Pss vorbereitend Gott gepriesen hat, hört man in den Lesungen auf die Stimme Gottes, der zu uns in der Heiligen Schrift, aber auch durch die Schriften der Väter und durch die Bilder der gleichsam vergegenwärtigten Heiligen spricht. Dadurch empfängt die Verehrung Gottes tiefe Anregung und Belebung. Letzteres wird selbst erreicht durch die kurzen Lesungen (Kapitel) der übrigen Gebetsstunden, die ehedem, wie die Regel des hl. Benedikt (c. 12 13) zeigt, auswendig gesprochen wurden. Daher rührt die Erscheinung, daß noch jetzt die Kapitel der Prim und des Completoriums während des ganzen Jahres die gleichen sind und auch jene der übrigen Horen nur eine verhältnismäßig geringe Veränderlichkeit aufweisen.

Um den Vorleser zur Verlesung zu autorisieren, dem Zuhörer aber zur fruchtbaren Anhörung der Lektionen Gottes Segen zu vermitteln, geht ihnen schon nach der Regel Benedikts (c. 11) ein Segen des Leiters des Chores voraus. Formeln für diesen Segen erscheinen vereinzelt schon im 9. Jh., allgemein erst zu Beginn des 12. Jh. Die Absolutionen (Bitte um Nachlaß der Sünden) sind in Rom bereits zu Amalars Zeiten (9. Jh.; De ord. antiphon., prol.) bekannt. In den andern Kirchen bürgerten sie sich im Laufe des MA ein. — Die Lesungen werden jetzt gewöhnlich mit „Tu autem, Domine, miserere nobis" geschlossen. Die Anfangsworte „Tu autem" sprach der Leiter des Chors, worauf der Vorleser die Lesung mit „Domine, miserere nobis" schloß. Neben dieser waren auch noch andere, die Zeit des Kirchenjahres berücksichtigende Formeln einstmals im Gebrauch, wie dies noch jetzt bei den Lesungen der Trauermette an den Kartagen der Fall ist.

4. Responsorien. — In innigem Zusammenhang mit den Lesungen stehen als „Antwort" der Hörer die Responsorien, der Überrest des einst nach den einzelnen Lektionen in responsorischer Weise gesungenen Psalmes. Da nach der Einführung des Antiphonalgesangs die Pss im Offizium schon genügend zur Geltung kamen, wählte man für die Responsorien größtenteils Texte aus andern biblischen Büchern, meistens aus dem gerade gelesenen Buche. Im MA nannte man solche Responsorien „Historia" (z. B. Historia Regum, de Machabaeis, de Prophetis usw.). Bei den Responsorien wird gegenwärtig nur das Anfangsstück (℟ = Responsum), jedoch nicht mehr ganz, sondern nur die Hälfte nach dem Versus (= ℣) wiederholt, wie es in Gallien Amalarius (De ord. antiphon., prol.) schon für das 9. Jh. bezeugt. Nur die kurzen Responsorien, welche sich an die Kapitel der kleinen Horen und des Completoriums anschließen, ehedem aber, wie noch jetzt im monastischen Offizium, auch auf die Kapitel der Laudes und der Vesper folgten, haben diese Wiederholung beibehalten. Die Responsorien sind ganz ähnlich wie die Gradualien betende Meditationen über die eben gehörten Lesungen; sie lassen die aus der Lesung gewonnene religiöse Anregung sofort in Worten des Dankes, des Lobes oder auch der Bitte Gott gegenüber ausklingen. Nicht selten geben sie Gelegenheit, in frommer Erwägung der gefeierten Heilstatsachen zu verweilen (z. B. an den Hochfesten des Kirchenjahres) und sich den Gefühlen der inneren Freude, aber auch des Reueschmerzes zu überlassen. Die sog. „Historiae" bewegen sich in dem Gedankenkreis der betreffenden Bücher und suchen einzelne Ideen derselben tiefer dem Gemüte einzuprägen. Die Entstehung der „Historiae" erklärt sich aus dem Umstand, daß zu einer Zeit, als die Lesungen noch nicht abgegrenzt waren, stets Responsorien aus dem allgemeinen Inhalt des betreffenden Buches zur Verfügung stehen mußten.

5. Versikel. — Als Mittelglied zur Verbindung einzelner Teile der Gebetsstunden (z. B. zwischen Psalmodie und Lesungen in der Matutin) erscheint der Versus (Versikel), welcher häufig in einem Psalmvers (daher der Name) besteht. Die Versikel enthalten meist einen auf die betreffende Hore sich beziehenden kurzen Gebetsruf (z. B. „Dirigatur" in der Vesper), zuweilen geben sie einer Bitte oder Wahrheit Ausdruck, welche zur Festfeier oder zur laufenden Zeit des Kirchenjahrs in Beziehung steht (z. B. „Rorate caeli" zur Adventszeit). Der Versikel findet in der Regel des hl. Benedikt wiederholt Erwähnung.

6. Preces feriales. Oration. — Die Preces feriales, welche an den Vigilien, Quatembern und an den Ferialtagen der Advents- und Fastenzeit gebetet werden müssen, sind der Überrest eines allgemeinen

Gebets, welches im Orient schon im 4. Jh. (Joh. Chrysostomus, Hom. 6 in 1 Tim; Peregrinatio c. 24) am Schluß der Laudes und der Vesper gebetet werden mußte. Es hatte die Form einer Ektenie (Litanei), deren Invokationen aber seit dem 5. oder Anfang des 6. Jh.s (Konzil von Agde 506, c. 30: Bruns II 152) in Gallien durch ausgewählte Psalmverse ersetzt waren. Dergestalt sind auch die ersten, aus der Karolingerzeit stammenden Beispiele der jetzigen Preces feriales, die ein Gebet um Nachlaß der Sünden, dann auch für die einzelnen Stände, zuweilen mit Angabe der besondern Meinung, darstellen. Schon im 9. Jh. unterblieben an den Sonntagen die Preces, da sie wegen des ihnen anhaftenden Charakters der Buße kniend gebetet werden mußten, was mit der am Sonntag vorherrschenden Freude über die Auferstehung des Herrn unvereinbar ist.

Im MA erhielten an den obengenannten Tagen auch die kleinen Horen kürzere Preces feriales, die jenen der Laudes und Vesper nachgebildet waren und auch die Gebetsintentionen enthielten. Jetzt bestehen sie nur mehr aus Kyrie, Paternoster und zwei Psalmenversen allgemeinen Inhalts.

Seit dem 10. Jh. werden die einzelnen Horen des Breviers mit der Tagesoration abgeschlossen. Dadurch wird, wie erwähnt, das Stundengebet mit dem heiligen Meßopfer, dem Mittelpunkt der öffentlichen Gottesverehrung, innig verbunden. — Gemäß einem sehr alten, im Osten (Athanasius † 373, De virginitate sive de Ascesi c. 20; Peregrinatio c. 24, 1 f.; vgl. Conc. Laodic., 2. Hälfte des 4. Jh.s, c. 17: Bruns I 75) wie im Westen („Regula magistri" c. 33: PL. 88, 1003 C) geübten Brauch wurde einst nach jedem Ps eine vom Chorleiter improvisierte Kollekte gesprochen (vgl. § 4, 3). In den alten Sakramentarien (z. B. Gel. 291 292) werden Laudes und Vesper geschlossen durch eigene orationes matutinales und orationes vespertinales. In der römischen Kirche beendete man bis ins 11. Jh. die beiden Horen mit dem laut gesprochenen Paternoster, dessen schon die Regel des hl. Benedikt (c. 18) gedenkt. Daran erinnert noch gegenwärtig das laut vorgetragene Paternoster in den Preces feriales. Das Paternoster in Laudes und Vesper dürfte dem morgens und abends zu betenden Sch'ma der jüdischen Kultordnung entsprechen; bezeichnenderweise schreibt es schon die (jüdisch unterbaute) Didache dreimal am Tage (m o r g e n s , mittags, a b e n d s) vor (Did. 8, 3; vgl. AK VII 24).

7. S u f f r a g i e n. — An gewissen Tagen (z. B. an den gewöhnlichen Sonntagen, Semiduplexfesten usw.) reiht sich an die Schlußoration noch eine Antiphon, ein Versikel und eine Oration zu allen Heiligen („A cunctis"), Suffragium genannt. Durch dieses einzige Suffragium ersetzte Pius X. die Suffragien zu Ehren der allerseligsten Jungfrau,

des hl. Joseph, der heiligen Apostel Petrus und Paulus, des Kirchenpatrons sowie das Suffragium um Erlangung des Friedens, welche einst an solchen Tagen gebetet werden mußten. Das Suffragium vom heiligen Kreuze, welches in der Osterzeit jenes zu allen Heiligen vertritt, entstammt wahrscheinlich der feierlichen Ostervesper „ad Sanctam Crucem" (M OR XI. n. 49). Nach diesem Vorbild haben sich in monastischen Kreisen des 11./12. Jh.s die übrigen Suffragien entwickelt.

8. Marianische Schlußantiphonen. — Zum Schlusse des Stundengebets, bevor man den Chor verläßt, betet man nach der allgemein seit Pius V. geltenden Norm die nach den Festzeiten verschiedenen sog. Marianischen Antiphonen (Alma Redemptoris; Ave, Regina caelorum; Regina caeli; Salve, Regina), um Maria, der Ursache unseres Heils, zu huldigen und ihrer Fürsprache an Gottes Thron das soeben verrichtete Gebet zu empfehlen. Dieser Abschluß des Brevier-gebets bürgerte sich seit dem 13. Jh., anfänglich nur beim Completorium, ein, das zunächst mit dem Salve Regina, dann unter dem Einfluß des jungen Minoritenordens im römischen Kurialbrevier auch mit den übrigen Marianischen Antiphonen abgeschlossen wurde. Erst seit dem 16. Jh. und seit dem Brevier Pius' V. pflegte man, vielleicht als Ersatz für das wegfallende „Officium parvum B. M. V." (s. § 77, 1), auch die andern Horen mit einer solchen Antiphon abzuschließen.

Die Marianischen Antiphonen waren ursprünglich Antiphonen im engeren Sinne und mit Pss verbunden. Aus ihrer Verbindung mit den Pss wurden sie erst herausgenommen, als man sie an das Ende der Horen stellte. Als Verfasser des „Salve, Regina" und des „Alma Redemptoris" kann mit ziemlicher Sicherheit der Reichenauer Mönch Hermann der Lahme († 1054) angegeben werden. Für das „Ave, Regina caelorum" und das „Regina caeli" ist kein Verfasser festzustellen. Beide Gesänge sind schon in Handschriften des 12. Jh.s verzeichnet, gehen aber ohne Zweifel in eine viel frühere Zeit zurück.

§ 72. Die Vigilien (Mette)

Literatur: P. Cagin, Te Deum ou illatio, Rom-Paris-Tournai 1906. — A. Baumstark, „Te Deum" und eine Gruppe griechischer Abendhymnen, in OChr 3, S. 12 (1937) 1/26. — DAL XV 2028/48: Te Deum (H. Leclercq).

1. Zeit der Vigilien. — Die Nachthore, insbesondere auch die sonntägliche, beginnt seit alters nicht vor Mitternacht. Ein beachtenswerter Unterschied zur Vigilfeier vor Ostern und anderen Festtagen liegt auch darin, daß sie die Vorverlegungs- und Verkürzungstendenz der letzteren nicht mitmachte. Die Vorausnahme der Nachthore zu

Nachtbeginn bzw. noch früher am Vorabend ist verhältnismäßig sehr spät, seit dem 12. Jh., nachweisbar. In der Regel des hl. Benedikt (c. 8) ist der Anfang des nächtlichen Chorgebets auf die achte Stunde der Nacht verlegt, d. h. zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche um 2 Uhr unserer gegenwärtigen Zeiteinteilung, im Sommer früher, im Winter später, da die Stunden der Nacht im Winter länger als im Sommer berechnet wurden. Einzelne religiöse Orden beginnen noch jetzt das nächtliche Gebet zur Mitternachtsstunde. Im allgemeinen aber verlegte man schon seit dem 12. Jh. die Vigilien auf die frühen Morgenstunden, oder man rückte sie in die Zeit vor Mitternacht hinauf. Daraus entstand noch vor dem 16. Jh. der Brauch, die Vigilien am Vorabend zu halten („antizipieren"). Als man anfing, diese für die Nacht bestimmte Gebetszeit am frühen Morgen zu begehen, verschwand der Name „Vigilien", und an seine Stelle trat die Bezeichnung „Matutina" (Mette), worunter anfänglich nur die Laudes verstanden wurden.

2. Aufbau der Vigilien. — Nach der Einleitung („Domine, labia mea aperies", Ps 50, 17; „Deus in adiutorium") wird der Ps 94 gesprochen, dessen einzelne Verse durch einen Refrain (Invitatorium = Einladung zum Lobe Gottes) unterbrochen werden; ihm schließt sich ein Hymnus an. Sämtliche Bestandteile der Einleitung kennt schon der hl. Benedikt (Reg. c. 9). Darauf folgt die Psalmodie mit den Lesungen. — Zur Matutin werden stets neun Pss gesprochen. Bis auf Pius X. jedoch mußten an gewöhnlichen Tagen (Ferialtage, Simplexfeste) zwölf, an den Sonntagen achtzehn, an den Festen neun Pss genommen werden. Die Zwölfzahl der Pss wurde in alter Zeit als eine heilige betrachtet (Cassian, De institut. coenob. l. 2, c. 5), die man auf eine höhere Weisung zurückführte. Auch Benedikt hält mit Nachdruck an ihr fest (Reg. c. 9 s.) und überschreitet sie auch an den Sonntagen nicht. An Ferialtagen findet im Römischen Brevier die Lesung erst nach der Psalmodie statt, an Sonntagen hingegen und an Festen wird diese durch die Lesungen unterbrochen. So entstehen drei Abschnitte, „Nokturnen" genannt. Diese Aufgliederung ist lediglich eine nachträgliche äußerliche Aufteilung der einen Nachthore, nicht etwa eine Auflösung in drei Gebetsstunden; wäre dem so, so müßte jede auch einen entsprechenden Abschluß erhalten haben. — Die Lesungen der ersten Nokturn sind aus der Heiligen Schrift genommen, die der zweiten aus den Schriften der Väter oder der Heiligenlegende, die Lektionen der dritten Nokturn bilden die Anfangsworte der evangelischen Perikope und eine daran sich reihende Homilie. An den Ferialtagen wird nur die Heilige Schrift gelesen. Diese Ordnung der Lektionen bietet schon die Regel des hl. Benedikt (c. 9 11 14), mit der Ausnahme, daß man nach ihrer An-

gabe die Briefe des hl. Paulus in der dritten Nokturn, wie noch jetzt im Römischen Brevier an den letzten drei Kartagen, nahm und das Evangelium erst am Schlusse der Matutin nach dem Tedeum las. Seit dem 11. Jh. versetzte man im Römischen Brevier das Evangelium in die dritte Nokturn und fügte die erklärende Homilie hinzu. Besonderes Gewicht legte man von alters her darauf, daß, wie in der Woche der ganze Psalter gebetet wurde, so innerhalb eines Jahres die ganze Heilige Schrift zur Verlesung kam, was bei nicht abgegrenzten Lektionen wohl zu erreichen war. Da man gegen Ende des MA an Heiligenfesten die Lesungen aus der Legende über alle drei Nokturnen ausdehnte, hat die Reform Pius' V. die Lesungen der ersten Nokturn neuerdings der Heiligen Schrift vorbehalten. Bei abgekürzten Lektionen konnte nicht mehr die ganze Bibel zur Verlesung kommen; darum hält man an dem alten Grundsatz wenigstens insofern fest, daß man größere Abschnitte aus den einzelnen Büchern, zum mindesten aber die Anfänge derselben im Laufe des Jahres liest. Die Auswahl der Bücher für die einzelnen Tage, für welche vielfach (z. B. Isaias im Advent; Apostelgeschichte, Offenbarung, Katholische Briefe in der Osterzeit) der Charakter der betreffenden Zeit des Kirchenjahres maßgebend war, geht teilweise schon ins christliche Altertum zurück und ist noch jetzt im wesentlichen die gleiche wie im 11. Jh. — An den meisten Sonntagen, an sämtlichen Ferien der österlichen Zeit und an allen Festen wird jetzt die letzte Lektion nicht mehr mit einem Responsorium, sondern nur mehr mit dem T e d e u m abgeschlossen. Das „Te Deum laudamus" erwähnt schon die Regel des hl. Benedikt (c. 11) als Bestandteil des nächtlichen Gebets. In seiner vollständig entwickelten Textgestalt enthält es das Antiphonar von Bangor (7. Jh.), doch führen seine Spuren schon in die ersten Jh.e der christlichen Zeitrechnung zurück. Dies gilt besonders von seinem ersten, einen Lobpreis der heiligsten Dreifaltigkeit enthaltenden, bis „Tu Rex gloriae, Christe" reichenden Teil, auf dessen Text bereits der hl. Cyprian (De mortalitate c. 26; zu der dort erwähnten Reihenfolge: Apostel — Propheten — Martyrer vgl. JLW 11 [1931] 203 nr. 62) anspielt. Der zweite Teil (bis „Aeterna fac") bringt einen Hymnus auf Christus und mochte vorzüglich in der Zeit der arianischen Streitigkeiten, als die Ehre des Gottmenschen durch die Häresie angegriffen wurde, besondere Bedeutung erlangt haben. Der letzte Teil, eine Reihe von Psalmversen enthaltend, kann wegen des dort verwendeten Psalterium Gallicanum erst nach der zweiten Hälfte des 5. Jh.s entstanden sein. Auf ein hohes Alter des Tedeum weist, wie beim Gloria in excelsis, auch die Zweiteilung in einen trinitarischen und einen christologischen Lobpreis hin.

3. Bedeutung der Vigilien. — Zur Begründung nächtlicher Gebetsstunden führen die Väter und die mittelalterlichen Schriftsteller stets an erster Stelle die Mahnung Christi an, sich auf seine zweite Ankunft, welche in der ersten christlichen Zeit unter dem Einfluß jüdischer Anschauungen zur Nachtzeit erwartet wurde, durch Gebetswache bereitzuhalten (vgl. Hippolyt, Ap. Trad., ed. Dix 66 s.). Auch galt von jeher die Unterbrechung des Schlafes als Mittel der Aszese, das mit Wachen verbundene Gebet darum als besonders fruchtbar. Anspielungen auf die nächtliche Zeit, in welcher das Gebet verrichtet werden sollte, treten wiederholt im heutigen Offizium, namentlich an Sonntagen und Ferien, hervor. Wohl wird für gewöhnlich die Matutin nicht mehr in der Nacht gehalten, wie auch die übrigen Gebetsstunden nicht zu der ursprünglich für sie bestimmten Zeit. Dies hindert jedoch nicht, die einzelnen Horen als Gebetsweihe dieser Tageszeiten aufzufassen und sie in der Absicht zu beten, es möge zu diesen Stunden die Sünde verhindert und Gottes Ehre gefördert werden.

§ 73. Die Laudes

Literatur: C. Callewaert, Laudes matutinae in officio Romano ante Regulam S. Benedicti, Brügge 1928.

1. Namen und Zeit der Laudes. — Die Laudes, wohl aus einer Abspaltung von den Vigilien entstanden, wurden schon zur Zeit des hl. Benedikt im unmittelbaren Anschluß an das nächtliche Offizium beim Anbruch der Morgenröte gefeiert, woher der alte Name für diese Gebetsstunde „Matutina", bei Benedikt „Matutini" stammt. Als letztere Bezeichnung für das allmählich gegen Morgen herabgedrückte nächtliche Gebet gebräuchlich wurde, nannte man die Gebetsstunde am Morgen „Laudes", worunter in der Regel Benedikts die einst am Schlusse der „Matutina" gesungenen Pss 148—150 verstanden wurden.

2. Aufbau der Laudes. — Die Laudes bestehen aus fünf Pss, einschließlich des atl. Canticums, worauf das kurze Kapitel, der Hymnus, das Canticum Zachariae und der gewöhnliche Abschluß der Gebetsstunden folgen. Vor Pius X. kehrte an allen Tagen in den Laudes der schon im christlichen Altertum als Morgenpsalm verwendete Ps 62 und der mit ihm unter einer Doxologie verbundene Ps 66 wieder. Ferner schlossen die Laudes stets mit den drei, durch ein einziges „Gloria Patri" zu einer Einheit verbundenen eigentlichen Laudespsalmen 148—150. Jetzt trifft Ps 62 nur mehr an den Sonntagen und an einzelnen höheren Festen, Ps 66 am Dienstag, von den alten Laudespsalmen nur mehr Ps 148 am Sonntag und an bestimmten Festen, Ps 150 am Samstag,

während an den übrigen Tagen an letzter Stelle die Pss 116 134 145 146 147 treffen. Sie beginnen alle mit „Lauda" oder „Laudate" und drücken damit der Psalmodie freudigen Charakter auf. An zweiter Stelle werden noch jetzt, wie nach der Benediktinerregel (c. 13), die Pss 5 64 89 91 142 genommen, die alle eine, wenn auch oft nur äußerliche Anspielung auf die Morgenstunde enthalten. An den Sonntagen der Vorfasten- und Fastenzeit beginnen die Laudes mit Ps 50, ebenso auch an den Ferialtagen dieser Zeit und an den Vigilien. Pius X. führte auch neue, bisher in der römischen Liturgie nicht verwendete alttestamentliche Cantica ein, während die bis dahin an Ferialtagen gebräuchlichen nur mehr an Tagen mit Bußcharakter gebetet werden. Für die Sonntage der Septuagesimalzeit und der Quadragesima wurde der erste Teil des „Canticum trium puerorum" (Dan 3, 52—57) festgesetzt. — Die nach der Regel Benedikts (c. 12) auswendig vorzutragende Lesung aus der Offenbarung (7, 12) und jene aus dem Römerbriefe (13, 12—13), die gleichfalls aus dem Gedächtnis gesagt werden mußte (c. 13), sind noch gegenwärtig an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien des Jahres als Kapitel in Gebrauch. — Das Canticum „Benedictus" hat schon der hl. Benedikt (Reg. c. 12 13) im römischen Offizium vorgefunden.

3. Bedeutung der Laudes. — Die Laudes sind die Gebetsweihe der frühen Morgenstunden. Wir danken Gott beim Anbruch des Tages für die Wiederkehr des physischen Lichtes, für den neuen Tag, den er uns erleben ließ. Vom physischen Licht wendet sich der Beter sofort zum übernatürlichen Licht, das uns in Christus erschienen ist, das in das Dunkel der Sünde hineinleuchtet und es aus dem Menschenherzen verscheucht. Darum kehrt auch in den Laudes stets der Gedanke an die Morgenstunde, an das Licht und die im Lichte symbolisierte Erlösungsgnade wieder (z. B. im zweiten Laudespsalm und in Ps 62). Besonders eindrucksvoll ist die Beziehung des physischen Lichtes zum übernatürlichen Licht der Gnade hervorgekehrt in den Hymnen des Sonntags und der Ferien und im „Canticum Zachariae", in welch letzterem Christus als „Aufgang aus der Höhe", der jenen leuchtet, „die in Finsternis und Todesschatten sitzen" (Lk 1, 78—79), gepriesen wird. Wie man an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien in diesem Canticum Gott wegen der uns geschenkten Fülle der Erlösungsgnade (cornu salutis) im allgemeinen Lob und Dank darbringt, so an den Festen des Kirchenjahrs ob der an ihnen im besondern gefeierten Erlösungstatsachen, durch die uns das Licht der Gnade zuteil geworden, an den Heiligenfesten, weil die Heiligen in hervorragender Weise durch die Erlösungsgnade „Licht im Herrn" (Eph 5, 8) geworden sind.

§ 74. Die kleinen Horen

Literatur: Ommaney, Athanasian Creed, London 1875. — Ders., A critical Dissertation on the Athanasian Creed, Oxford 1897. — A. E. Burn, The Athanasian Creed, Cambridge 1896. — H. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis, Paderborn 1910. — N. Gihr, Prim und Komplet des Römischen Breviers, Freiburg i. Br. 1907, ²1924. — Pr. Schepens, Le début du Benedicite, in Rech. de science relig. 11 (1920) 368/71. — Ders., L'office du chapitre à Prime, ibd. 12 (1921) 222/27. — Pr. Schepens-D. De Bruyne, Encore le Benedicite, in RB 35 (1923) 129/42. — J. Froger, Les origines de Prime (Bibl. EL 19), Rom 1946. — Ders., Note pour rectifier l'interprétation de Cassien, Inst. 3, 4; 6, in ALW 2 (1951) 96/102. — Hdb. II 527—537.

1. Namen und Zeit der kleinen Horen. — Die Römer pflegten den Tag in vier Abschnitte zu teilen: von der ersten bis zur dritten (9 Uhr = Terz), von der dritten bis zur sechsten (12 Uhr = Sext), von der sechsten bis zur neunten (3 Uhr = Non), von der neunten bis zur zwölften Stunde (6 Uhr). An diese Zeiteinteilung konnten auch die frommen Juden, wie die Apostelgeschichte lehrt, das bei ihnen übliche dreimalige tägliche Gebet anknüpfen. Zur Zeit der Terz (Apg 2, 15) waren die Apostel im Gebete versammelt, als der Heilige Geist über sie herabkam; zur Zeit der Sext (Apg 10, 9) betete Petrus auf dem Söller zu Joppe; zur Zeit der Non (Apg 3, 1) gingen Petrus und Johannes in den Tempel, um zu beten. Die so als private Sitte bezeugte Einhaltung dieser Gebetsstunden verschwand mit dem Ende des jüdischen Tempels und der nun auch äußerlich durchgeführten Trennung von Judentum und Christentum. Ihr späteres Wiederaufleben vollzog sich, wie schon gesagt wurde, unabhängig vom jüdischen Vorbild. Darnach heiligte die christliche Frömmigkeit um 200 Terz, Sext und Non in Erinnerung an Ereignisse der neutestamentlichen Geschichte bzw. im Gedanken an das Leiden des Erlösers. Unter dem Einfluß des Aszetentums entwickelten sich aus dieser Übung privater Frömmigkeit, wie wir sahen, die jetzigen kanonischen Horen. — Das neben den Laudes entstandene Morgengebet erscheint beim hl. Benedikt (c. 16), in dessen Regel zuerst der Name Prim auftaucht, entsprechend diesem Namen zur ersten Stunde des Tages (6 Uhr). Im allgemeinen wurden während des MA diese Horen zu der ihrem Namen entsprechenden Zeit gehalten. Erst die Verlegung der Hauptmahlzeit gegen die Mittagsstunde drängte Sext und Non in den Vormittag hinein. Die Bezeichnung „kleine Horen" (Horae minores) rührt davon her, daß sie verhältnismäßig kurz sind und selbst an den höchsten Festtagen mit geringerer äußerer Feierlichkeit gehalten werden.

2. Aufbau der kleinen Horen. — Die vier kleinen Horen weisen gegenwärtig eine vollkommen gleiche Struktur auf, mit Ausnahme der Prim, an welche sich noch das „Officium Capituli" anreiht. Dieses letztere hat seinen Namen vom Capitulum, d. i. der Versammlung der Klosterfamilie nach der Prim (Sommer) oder der Terz (Winter), wobei einst nach einem gewissen Zeremoniell die Verlesung des Martyrologiums, des Nekrologiums und eines „Kapitels" der Regel (daher der Name) sowie das Schuldsprechen und die Arbeitsverteilung stattfanden. In seinem Ursprunge also ganz unabhängig, ist dieses Zeremoniell später mit der Prim verknüpft worden; manche (teils sinnlos gewordene) Einzelheiten erinnern noch daran. — Wie bei allen kleinen Horen folgt auch bei der Prim nach der gewöhnlichen Einleitung der Hymnus, hierauf drei Pss, daran sich anschließend ein Kapitel mit Responsorium und Schlußoration. An den Sonntagen wird in der Prim als erster Psalm der Ps 117, der österliche Ps, gebetet, darauf zwei Abschnitte des Ps 118 (Vers 1—32) und an den gewöhnlichen Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten auch das Symbolum „Quicumque". Dieses sog. Athanasianische Symbolum, das im 5. oder 6. Jh., wahrscheinlich in Gallien oder Spanien, von einem nicht mehr festzustellenden Verfasser zusammengestellt wurde, verdankt seine Stellung im Brevier seiner einstigen katechetischen Bedeutung; im benediktinischen Brevier kommt es nur in der Prim des Dreifaltigkeitsfestes (als 5. Prim-Ps) vor. Im übrigen wird es in der Prim seit dem 8. Jh. gebetet. An höheren Festen wird als erster Ps der Ps 53 genommen. Zur Terz, Sext und Non treffen an Sonntagen und bestimmten Festen die übrigen Verse (33—176) des Ps 118. Vor Pius X. mußte dieser Ps an allen Tagen zu den kleinen Horen genommen werden, jetzt verteilen sich auf sie die in der Matutin infolge der Neuordnung (s. § 70, 5) nicht mehr benötigten Pss. Als ersten Ps der Prim beließ Pius X. an Sonntagen und an gewöhnlichen Tagen die von Pius V. auf die Prim der einzelnen Wochentage verteilten Pss 21—25 und 117, die im vortridentinischen Brevier zwischen Ps 53 und Ps 118, 1—32 der Sonntagsprim gebetet wurden. An gewissen Tagen geht der Oration der Prim eine Reihe von Psalmversen („Preces dominicales" genannt, weil auch an Sonntagen gebraucht, im Gegensatz zu den „Preces feriales") voraus. Werden in den Laudes die „Preces feriales" gebetet, so erfahren auch die „Preces dominicales" eine Erweiterung. Außer dem Vaterunser enthalten diese Bitten das Apostolische Glaubenssymbol und das Confiteor. Das Symbolum, bei der Taufe zum erstenmal vom Täufling oder dessen Paten gesprochen, erinnert an die damals übernommene Verpflichtung zum Kampf gegen den Bösen (s. o. § 9, 3); das Confiteor, welches in Reue der früher begangenen

Sünden gedenkt, stärkt den Vorsatz, die Sünde den Tag über zu meiden. Auf die Prim folgt, mit „Pretiosa" beginnend, das sog. Officium Capituli, wie schon bemerkt wurde. Nach gegenwärtig muß, wo eine Verpflichtung zum Chorgebet besteht, vor dem „Pretiosa" das Martyrologium gelesen werden. Aus dem Martyrologium wird der den folgenden Tag betreffende Abschnitt gelesen, an erster Stelle das auf den nächsten Tag treffende Fest verkündet, von dem schon die Vesper unter Umständen genommen werden muß. Desgleichen wird die Mondphase (Luna) angegeben, was einst vor Erfindung der Räderuhren für den Beginn des nächtlichen Gebets von Bedeutung war. Das „Benedicite-Deus" am Ende der Prim, heute beziehungslos, war einst die Bitte des Abtes um den Segen der Kommunität für seine Regelhomilie.

3. Bedeutung der kleinen Horen. — Die Prim ist Gebetsweihe des ganzen Tages, wie es von einem Morgengebet gefordert wird. Darum dankt die abschließende Oration „Deus, qui nos ad principium" Gott nicht bloß dafür, daß er den Tag erleben ließ, sondern verbindet damit auch die Bitte, den Tag ohne Sünde und in Gedanken, Worten und Werken zu Gottes Ehre zuzubringen. Die kurze Schriftlesung „Regi saeculorum" (1 Tim 1, 17) an Sonntagen und Festen erscheint als Widmung des Tagewerks an Gott, das Kapitel der Ferialprim (Zach 8, 19) als eine Mahnung, den Tag über den Frieden mit Gott und dem Nächsten, die in der göttlichen Offenbarung sich kundgebende ewige Wahrheit und die daraus sich ergebenden ethischen Forderungen hochzuschätzen und zu lieben. Die im Officium Capituli gesprochenen Gebete müssen als eine besonders dringliche Empfehlung der täglichen Berufsarbeiten an Gott aufgefaßt werden (dreimaliges „Deus in adiutorium", Kyrie eleison; Versikel „Respice in servos tuos", Ps 89, 16—17). In den übrigen Horen wird Gottes Segen für die einzelnen Tagesabschnitte herabgerufen. In der Terz erinnert der Hymnus an die zu dieser Stunde erfolgte Herabkunft des Heiligen Geistes. Die köstlichste Frucht des Heiligen Geistes ist die Liebe, zu welcher das Kapitel (1 Jo 4, 16) an den gewöhnlichen Sonntagen mahnt. An den Ferialtagen bittet man im Kapitel „Sana me" mit den Worten des Propheten Jeremias (17, 14), der kurz vorher (Vers 13) Gott, d. i. den Heiligen Geist (Jo 7, 28—39), als die Quelle lebendigen Wassers gepriesen, er möge der Seele, die sich gar oft gegen die Liebe vergangen, Heilung gewähren. — In der Sext, die einst zur Zeit der Mittagshitze gebetet wurde, erinnert der Hymnus an die schädliche Glut der Leidenschaft, durch welche nicht selten die Liebe verletzt wird. Diese Liebe empfiehlt das Kapitel der Sonntage und gewöhnlichen Ferien eindringlich mit den Worten des Apostels (Gal 6, 2; Röm 13, 8). — Zur Zeit der Non hat sich die Sonne bereits

zum Untergang geneigt; darum tritt im Hymnus der Gedanke an den eigenen Tod, aber auch an den Tod des Erlösers (praemium mortis sacrae), der um diese Stunde am Kreuze verschied (Mt 27, 46), in den Vordergrund. Mit dem Hinweis auf den hohen Wert des Blutes Christi (1 Kor 6, 20; 1 Petr 1, 17—19), für das einst Rechenschaft im Gerichte gefordert werden wird, mahnt die kurze Lesung an den Sonntagen und Ferien zur Vorsicht im sittlichen Wandel. — Die Heiligung des Tages wird dann ermöglicht und erleichtert, wenn der Gedanke an Gottes Gesetz beständig vor Augen schwebt und seine Gnade gegen den Ansturm der innern und äußern Feinde erfleht wird. In diesem Sinne müssen auch die Pss der Horen, ganz besonders der häufig treffende Ps 118, der in mannigfachen Wendungen das Gesetz Gottes preist und die göttliche Hilfe für dessen Beobachtung erfleht, gebetet werden.

§ 75. Die Vesper

Literatur: A. Baumstark, Abendgebet, in RAC I 10/12 (s. auch Komplet).

1. Zeit der Vesper. — Die Vesper war ursprünglich das einzige und eigentliche liturgische Abendgebet, das mit dem Eintritt der Dunkelheit und dem Erscheinen des Abendsterns (vesper) begonnen wurde. Der hl. Benedikt (Reg. c. 41) rechnete die Vesper zum Tagesoffizium, und der Weltklerus ist ihm hierin auch nachgefolgt. Obwohl die Vesper nach liturgischer Tagesberechnung für den kommenden Tag bestimmt war, konnte man doch an hohen Festtagen nicht umhin, da sie am hellen Tage der Feste gefeiert wurde, in ihr auf die Festidee Rücksicht zu nehmen. Man nannte darum die am Festtage selbst gehaltene Vesper seit dem 13. Jh. (M OR XIII n. 25) die zweite Vesper, die am Nachmittag des Vortages gesungene jedoch erste Vesper. Zwei Vespern haben darum nur die höheren Feste (von Semiduplex aufwärts), wobei die erste Vesper, weil ursprünglich die einzige, noch jetzt nach den Bestimmungen der Rubriken den Vorrang besitzt. Für die Vesper wurde auch der Name Lucernarium gebraucht. Lucernarium und Vesper waren nicht dasselbe, waren jedoch zeitlich einander so nahe gerückt, daß sich der Unterschied bald verwischen mußte. Das Lucernarium, das Gebet beim Anzünden der Lichter, aus dem Orient stammend (Peregrinatio c. 24), fand seine Verbreitung im ganzen Abendland, nur in der Kirche von Rom war es nicht bekannt. Noch heute haben der ambrosianische und der mozarabische Ritus ein besonderes Lucernarium. Immerhin lebt auch im römischen Ritus ein Stück des alten Lucernarium fort in der öster-

lichen Lichtdanksagung der Karsamstagsliturgie (s. o. § 38 b). — Im 14. Jh. ist die Vesper in der Quadragesima in den Vormittag hineingerückt, um das Fasten früher beenden zu können, da die einzige Sättigungsmahlzeit erst nach der Vesper eingenommen werden durfte.

2. Aufbau der Vesper. — Die Zahl der Vesperpsalmen war im früheren MA sehr verschieden, auch in der römischen Kirche scheint eine bestimmte Zahl nicht festgelegt gewesen zu sein, weshalb der hl. Benedikt, um in seinen Klöstern die Einheitlichkeit herzustellen, vier Pss, ein Drittel der geheiligten Zwölfzahl, vorschreiben konnte. Zum ersten Male erwähnt Amalar (De ord. antiphon. c. 16) in der Karolingerzeit fünf Vesperpsalmen, wobei die Fünfzahl der Laudespsalmen das Vorbild geboten haben mochte. Daran reihen sich eine kurze Schriftlesung (Kapitel), Hymnus, Versikel und das Magnificat, das bereits dem hl. Benedikt bekannt ist. Letzteres ersetzte das an dieser Stelle sonst vielfach gebräuchliche, nun aber nicht mehr berechtigte „Nunc dimittis", welches indes später wieder in der Komplet des römischen Breviers erscheint (so schon bei Amalar im 9. Jh.). Die Vesper schließt gleich den Laudes mit der Oration, der an gewissen Ferien die „Preces feriales" vorausgehen, und (an Semiduplexfesten usw.) mit dem Suffragium ab. An den Sonntagen treffen die Pss 109—113, an den Wochentagen nach ihrer Reihenfolge im Psalterium die folgenden Pss, soweit sie nicht bereits anderwärts Verwendung gefunden haben. Im MA wurden mit ganz wenigen Ausnahmen selbst an den höchsten Festen die gewöhnlichen Vesperpsalmen der Ferialtage genommen. Die Minderen Brüder aber pflegten an den Festen die Sonntagspsalmen (mit Ausnahme des Ps 113, dafür Ps 116) und an den Festen der Mutter Gottes die jetzt gebräuchlichen Pss zu nehmen. Daneben erscheinen in den vorpianischen Brevieren ausgewählte Lobpsalmen, die sämtlich mit „Lauda" oder „Laudate" beginnen (Pss 112 116 145 146 147) und die erst in späterer Zeit von Frankreich her Eingang fanden. Pius X. kehrte zur alten Tradition zurück, wenn er auch die gewöhnlichen Heiligenfeste mit den Ferienpsalmen ausstattete.

3. Bedeutung der Vesper. — Gleich den Laudes hat die Vesper im allgemeinen den Charakter freudigen Lobpreises und innigen Dankes für die Wohltaten Gottes. Als abendliches Lob- und Dankgebet erreicht sie ihren Höhepunkt im Magnificat, welches der feierliche Dankeshymnus der Kirche für alle Gnadenerweise Gottes ist, die ihr im Laufe des Tages, dann aber auch durch alle Jh.e ihres Bestehens zuflossen. An den Festen des Herrn wurzelt dieser Dank in der Erinnerung des gefeierten Geheimnisses (Geburt, Auferstehung des Herrn usw.), an Heiligenfesten in der Erwägung der Gnadenwunder Gottes in der Seele

seiner Auserwählten. Diesem Gedankenkreis reihen sich trefflich auch die Pss der zweiten Sonntagsvesper (Pss 109—113) ein, welche — mit Ausnahme des letzten — auch an den meisten Festen genommen werden müssen. Ebenso nährt diese Dankesstimmung das Kapitel der zweiten Sonntagsvesper und der Ferien durch den Hinweis auf das Erbarmen und den Trost, die uns Tag für Tag von Gott zuteil werden (2 Kor 1, 3—4), während das Kapitel am Samstag (Röm 11, 33) dem Zusammenhang zufolge als Ausdruck staunender Anbetung ob unserer Auserwählung und Erlösung aufzufassen ist. Von den Hymnen der Vesper nimmt nur jener am Samstag Rücksicht auf die Tageszeit („Iam sol recedit igneus"), die übrigen feiern die an den einzelnen Tagen vollbrachten Schöpfungswerke, welche, moralisierend gedeutet, zu verschieden gestalteter Bitte Anlaß geben. In dem Versikel der Sonntagsvesper „Dirigatur, Domine" („Mein Gebet steige zu dir empor wie Weihrauch", Ps 140, 2) klingt der uralte Vesperpsalm 140 der Kirche (AK VIII c. 35) nach, den einst David auf der Flucht vor Absalom zur Zeit des abendlichen Rauchopfers betete. Die Beräucherung des Altars, die im MA schon bei diesem Versikel begann, ist jetzt mit dem Magnificat verbunden und stellt somit auch durch die äußerliche Feierlichkeit diesen Gesang als den Höhepunkt der Vesper dar.

§ 76. Das Completorium

Literatur: Außer der im vorigen § erwähnten Literatur vgl. Art. Apodeipnon, in DAL I 2579/89 und Art. Complies, in DAL III 2466/70.

1. Zeit und Name des Completoriums. — Das Completorium wurde, wie die Regel des hl. Benedikt (c. 42) ersehen läßt, ursprünglich erst nach der Abendmahlzeit unmittelbar vor dem Schlafengehen, also an der Stelle des einstigen privaten häuslichen Abendgebetes, verrichtet. Die eigentliche Zeit dieser Hore ist demnach die anbrechende Nacht, die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Ende der Abenddämmerung („Te lucis ante terminum"). Den Namen Completorium erhielt diese Gebetsstunde, weil sie das Tagesoffizium oder auch das Tagewerk beschließt (complet; vgl. die Parallelbildung „Ad complendum" = Postcommunio).

2. Aufbau des Completoriums. — Das eigentliche Completorium beginnt, noch heute schon darin an den klösterlichen Ursprung erinnernd, mit dem Confiteor, an welches sich, eingeleitet durch „Converte nos", die Psalmodie anreiht. Die vorausgehende kurze Lesung (Fratres, sobrii) ist an die Stelle einer längeren getreten (darum noch

jetzt mit „tu autem" beschlossen), welche einst in den Klöstern vor dem Schlafengehen gehalten wurde. Die Lesung fand nicht in der Kirche, sondern in einem Raume des Klosters statt. Nach derselben begab man sich in den Chor, um hier das eigentliche Completorium zu beten, zuweilen betete man letzteres auch im gemeinsamen Schlafraum (vgl. „habitationem istam" in der Oration). Die Pss sind seit Pius X. nach den einzelnen Ferien wechselnd, nur am Sonntag werden die einst täglich gebrauchten, schon in der Benediktusregel (c. 18) und auch außer ihr erwähnten Pss 4 90 133 genommen. Hymnus und Lesung kennt ebenfalls die genannte Regel (c. 17); dem Canticum „Nunc dimittis" hat wahrscheinlich Gregor d. Gr. seinen Platz im Completorium angewiesen.

3. Bedeutung des Completoriums. — Das Completorium ist das kirchliche Nachtgebet, in welchem Gottes Hilfe für die kommende Nacht erfleht wird. Es geschieht dies im festen Vertrauen, daß Gott volle Sicherheit (Ps 4, 10) und seinen Engelschutz (Ps 90, 11) auch in den Gefahren der Nacht (ebd.; vgl. die einleitende Lesung 1 Petr 5, 8—9), zu deren Beginn der Beter noch einmal gläubigen Sinnes seine Hände zum Herrn erhebt (Ps 133, 2), gewähren werde. Die Bezugnahme auf das Traumerlebnis (in dem auf die Psalmodie folgenden Hymnus) dürfte wohl seit frühester Zeit dem christlichen Nachtgebet eigentümlich gewesen sein (vgl. Basilius, Reg. fus. tr. 37, n. 5: PG 31, 1015 s.). Ein besonderer Beweggrund für Gott, dem Beter die Hilfe nicht zu versagen, liegt, wie das kurze Kapitel (Jer 14, 9) sagt, darin, daß Gott in uns ist („tu autem in nobis es") und sein heiliger Name über alle Glieder seiner Kirche („nomen sanctum tuum invocatum est super nos"), besonders über die Diener des Heiligtums bei deren Weihe angerufen ist. In die Hände dieses gütigen Vaters vertraut sich im kurzen Responsorium der Beter mit den Worten des Ps 30, 6 an, mit welchen sich einst am Kreuze (Lk 23, 46) der sterbende Heiland seinem himmlischen Vater empfahl. Gott, der seinen Sohn für ihn dahingegeben, wird ihn schützen wie seinen Augapfel (Ps 16, 8), wie der Versikel besagt. Mit den Augen des Glaubens hat man das heilsame Mysterium der Erlösung am verflossenen Tage geschaut, wofür man dankerfüllt mit den Worten des greisen Simeon den Herrn im Canticum „Nunc dimittis" preist. — Wiewohl nicht ausdrücklich ausgesprochen, legt doch das kirchliche Nachtgebet den Gedanken an jene Nacht, in der niemand mehr wirken kann, nahe und spornt damit zu besonderer Andacht an.

§ 77. Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau. — Totenoffizium

Literatur: E. Martène, De antiquis monachorum ritibus, ed. vol. IV. Cf. Index s. v. Defunctus, Officium. — M. Gerbert, Vet. lit. Alem. p. III disquis. XI. c. 2, ed. 1022/48. — P. Hötzel, Das Kleine Offizium Unserer Lieben Frau, München 1876. — B. Schäfer, Das Kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria, Münster i. W. ²1902. — F. A. Hoeynck, Das Officium defunctorum, Kempten 1892. — P. Lejay, Les accroissements de l'office quotidien, in Rev. du Clergé français 40 (1904) 116/22. — E. Bishop, Liturgica Historica, a. a. O. 215 ff. — J. Leclercq, Un ancien recueil des leçons pour les vigiles des défunts, in RB 54 (1942) 16/40.

1. Officium Parvum B. M. V. — Schon frühzeitig läßt sich die Wahrnehmung machen, daß man sich, besonders in Klöstern, mit dem gewöhnlichen Pensum der kanonischen Horen nicht begnügte, sondern dasselbe durch Zusätze mannigfacher Art vermehrte. Solche Zusätze waren die Bußpsalmen, die Gradualpsalmen, die Psalmi familiares (d. h. Pss, welche für die Stifter des Klosters, für Wohltäter oder für solche, die mit dem Kloster in Gebetsverbrüderung standen) gebetet wurden. Einer besondern Beliebtheit erfreuten sich kurze, meist nur aus einigen Pss bestehende, dem Tagesoffizium nachgebildete Offizien zu Ehren einzelner Geheimnisse oder Heiliger. Solcher Art waren in Klöstern des Benediktinerordens die kleinen Offizien zu Ehren des hl. Benedikt und aller Heiligen, wahrscheinlich auch jener „Cursus", den der Propst der Kathedrale v. Verdun, Bernerius, zur Zeit des dortigen Bischofs Berengerius (940/62) täglich zu Ehren der allerseligsten Jungfrau zu beten pflegte und ebenso der hl. Ulrich von Augsburg († 973) zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, des heiligen Kreuzes und aller Heiligen (Vita S. Udalrici c. 3). Aus den Klöstern drang insbesondere die Gewohnheit, ein kleines Offizium zu Ehren Mariens im Anschluß an das Tagesoffizium zu beten, auch in die Säkularkirchen, und war hier im 12. Jh. ziemlich allgemein geworden. Man pflegte es an Tagen zu beten, an welchen kein Offizium mit neun Lektionen traf. Pius V. entband von dieser allgemeinen Verpflichtung und ließ das Officium Parvum nur bestehen, wo es auf Grund besonderer Titel (z. B. in einzelnen religiösen Orden) neben dem Tagesoffizium gebetet werden mußte. Pius X. hob auch diese Ausnahme auf. Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau hat in neuerer Zeit durch das Aufblühen der überaus zahlreichen weiblichen Ordensgenossenschaften, bei denen es als tägliches Pflichtgebet eingeführt ist, erhöhte Bedeutung erlangt. Das Marianische Offizium soll sie täglich an Maria, das Ideal christlicher Jungfräulichkeit, erinnern und ihnen die Fürsprache der Mutter des Herrn sichern helfen.

2. Totenoffizium. — Es war altchristlicher Brauch, die Toten nicht nur unter Psalmengesang zu Grabe zu geleiten, sondern für sie auch an den, je nach örtlicher Gewohnheit verschiedenen Gedächtnistagen (am 3., 7., 9., 30., 40. Tag nach dem Tode oder nach der Beisetzung; am Jahrestag) und Festen (Rosalia, Caristia) neben anderen sepulkralen Übungen Gebete und gute Wünsche am Grabe darzubringen; auch die Totenwache unter Psalmengebet ist schon frühe, besonders in den Klöstern, nachweisbar (4. Jh.). Ein eigentliches Totenoffizium darf in diesen Gebetsübungen nicht gesehen werden; ein solches mangelte vielmehr noch weit ins Frühmittelalter hinein, wo gerne die Commendatio animae den Ersatz hierfür bildete (s. o. § 67, 2) oder wo das gewöhnliche Offizium in Gegenwart des Toten gebetet wurde, in der Absicht, ihm damit fürbittend zu helfen (vgl. RB 51 [1939] 42 u. 50). Ein eigentliches Totenoffizium dürfte im Laufe des 8. Jh. allmählich entstanden sein und im 9. Jh. langsam an Verbreitung gewonnen haben. Es ist wahrscheinlich, daß auf die Entstehung, nicht zuletzt auf die Lesungen des Offiziums, die mozarabische Liturgie Einfluß hatte (vgl. insbesondere das Prognosticon futuri saeculi des hl. Julian von Toledo, † 690). — Im MA mußte in der Folge das Totenoffizium sehr häufig neben dem gewöhnlichen Tagesoffizium gebetet werden; Pius V. beseitigte diese Verpflichtung, die nur mehr für den Allerseelentag bestehen blieb. Pius X. endlich entband an diesem Tage von der Verpflichtung zum Tagesoffizium und beließ nur mehr die Tagzeiten für die Verstorbenen. Das Totenoffizium ist offenkundig dem Offizium der drei letzten Tage der Karwoche nachgebildet, insofern es all das, was man als Zeichen der Freude betrachtete, vermissen läßt. Weil das Totenoffizium für die Totenwache geschaffen wurde, fehlten ihm gewöhnlich die kleinen Horen. Erst Pius X. hat solche für den Allerseelentag allgemein eingeführt. — Die Tagzeiten für die Verstorbenen sind in erster Linie ein Gebet für die Dahingeschiedenen, die wiederholt mit der flehenden Bitte: „Gib ihnen, o Herr, die ewige Ruhe!“ der Barmherzigkeit Gottes empfohlen werden. Es predigt aber auch die abgeschiedene Seele in den Pss und ganz vorzüglich in den Lektionen von der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, von der Strenge der göttlichen Gerichte, nicht zuletzt von dem Trost, den sie in dem Bewußtsein, für die ganze Ewigkeit gerettet zu sein, empfindet. Dieser Gedanke gibt sich im Magnificat und Benedictus in Freude und Jubel nach außen hin kund.

PERSONENREGISTER

Abert H. 48
Achelis H. 16
Acken J. van 2
Adam K. 291 f.
Adam v. St. Viktor 221
Ado v. Vienne 32
Aetheria (Silvia) 35;
s. u. Peregrinatio Aetheriae im Sachregister
Agatho, Papst 26
Agobard v. Lyon 35 353
Aigrain R. 48
Alberry C. R. C. 56
Albers B. 28
Albertus Magnus 36
Aldhelm v. Malmesbury 110
Alès A. d' 277
Alexander III. 166
Alexander VI. 166
Alexander VIII. 286
Alexander v. Hales 36
Alföldi A. 81 84 124
Alfonso P. 225
Allgeier A. 56
Amalar von Metz 22 25 35 82 87 110 117 139 153 173 216 221 223 275 278 316 355 f. 367
Amberger J. 41
Ambros A. W. 47 110
Ambrosius 34 51 61 64 151 157 172 188 239 f. 243 272 277 279 319 330 354
Andrieu M. 7 12 16 f. 24 ff. 95 113 118 124 139 156 234 248 264 282 304 312 323 f. 328 338 348
Anglès H. 49
Anrich G. 174
Anton Maria Zaccaria, hl. 290
Archicantor s. Johannes A.
Arendt V. 260
Arnobius d. Ä. 95 260
Arnold A. 190 193
Arnold F. X. 47
Assemani J. A. 33 37 303
Atchley E. G. C. F. 80 f. 204 235
Athanasius 64 f. 196 215 357 364
Aubry P. 48
Augustinus 34 57 59 62 79 90 96 f. 110 145 f. 149 157 f. 165 179 182 208 217 224 229 248 f. 254 f. 257 268 271 290 332 354
Aurelianus, Kaiser 91 169
Auria A. d' 343

Bach J. 137
Backer E. de 259
Bacuez L. 343
Baetke W. 268
Bagnini C. M. 155
Baiso C.
Balsamon Th. 11
Bannister H. 19 39
Barbel J. 132 235
Bardesanes 56
Bardy G. 44
Bareille G. 277
Barlow Cl. W. 274
Baronius C. 351
Basilius 8 150 158 198 347 369
Batiffol P. 185 292 304 343
Baucher J. 327
Baudot J. 109 248 327 338 343
Bauer L. 102
Bauer W. 132 171
Bauerreiß R. 36 154
Baumeister A. 298
Bäumer S. 23 43 61 343 353
Baumgarten P. M. 291
Baumgärtler J. 282
Baumstark A. 6 16 18 40 139 144 168 173 f. 177 197 f. 200 212 234 331 358 366
Baur J. 264 274
Baus K. 43 319

Bayart P. 344
Bea A. 56
Beda Venerabilis 32 99 137 173
Behm J. 132 304
Beissel St. 16 174 216
Bellarmin, Kardinal 351 354
Benedikt, hl. 18 23 26 60 62 67 71 90 138 147 161 164 f. 186 329 331 338 347 f. 352 ff. 359 ff. 366 ff.
Benedikt XIV. 30 37 181 185 189 224 351
Benedikt XV. 13 179 181
Beran G. 191 226 248
Berengar v. Tours 72
Berengerius, Bischof v. Verdun 370
Bergema H. 154
Berlendis Fr. de 226
Bernard P. 277
Bernerius, Propst 370
Berno v. Reichenau 225
Bernold von Konstanz 36
Besseler H. 48
Bianchini Fr. 24
Bickell G. 190
Biel G. 36 f.
Billot L. 259
Binder B. 318 324
Bingham J. 37
Binterim A. J. 290
Birch 23
Biron R. 343
Bishop E. 7 18 212 234 370
Bishop W. C. 234
Blume Cl. 39 61 212 221 343 353 f.
Bock F. 114
Bock J. P. 248
Boehmer J. 132
Bogler Th. 41
Bohatta H. 39
Boll F. 132
Bona J. 37 187 343
Bonardi A. 305
Bonaventura 36 221
Bonifatius, hl. 25 144 156 256
Bonifaz IV 187
Bonniwell W. R. 211
Bord J. B. 298
Bornkamm G. 259
Botte B. 1 25 168 175 190 f. 235 245 264 305
Boudinhon A. 291
Bouix D. 7
Bouman C. A. 236
Bourque E. 17
Braun J. 40 97 100 102 105 107 111 113 f. 259 282 338
Brewer H. 363
Brightman F. E. 33 63 197 200 217 240 246
Brinktrine J. 1 19 185 207 212 225 f. 234 237 240 248 263 305 343
Brou L. 246 353
Browe P. 153 163 166 187 235 248 263 281 298 318 336
Bruders H. 304
Bruyne D. De 58 107 164 363
Buchberger M. 40
Buchner F. X. 264 282
Buchwald R. 7 234
Buenner D. 200
Bugnini H. 344
Bünger J. 168
Burchard v. Straßburg
s. u. Johannes B.
Burel J. 282
Burn A. E. 363

Cabrol F. 14 34 40 43 67 76 168 171 185 226 236 344
Caelius Sedulius 354
Caesarius v. Arles 63 71 126 238 268 285 299 f. 347 f.
Cagin P. 19 234 358
Callewaert C. 1 18 40 f. 129 137 139 f. 209 212 226 246 343 f. 361
Capelle B. 18 77 154 157 178 191 196 212 214 222 236 248 264

Carou A. Le 343
Casel O. 34 40 129 137 154 168 193 234 259 327
Caspar E. 121 u. ö.
Cassander G. 3 24 46
Cassian 60 f. 216 348 359
Cassiodor 59
Castellani A. 31 276
Cecchetti J. 64
Cencius de Sabellis 27
Ceriani A. M. 200
Chabot J. B. 33
Chardou C. 259
Chavasse A. 18 137 139 216 264 298
Chenon E. 318
Chevalier U. 39
Chosroes 199
Chrodegang v. Metz 70
Chrysostomus 65 72 79 98 107 198 217 257 288 357
Cicero 47
Clercq C. de 298
Clop E. 343
Codrington H. W. 197
Coebergh 18
Coelestinus I. 51 151 213
Coelho A. 41
Columbanus 26 347
Connolly R. H. 80 235
Constant G. 282
Conybeare J. C. 33
Coppens J. 76 263 277 304
Corblet J. 262 280
Cornelius, Papst 308
Cotton P. 132
Coussemaker E. H. de 47
Cremer H. 317
Croce W. 305
Cumont F. 331
Cyprian 62 74 98 134 158 188 f. 222 227 237 248 f. 260 f. 273 279 284 293 305 308 345 360
Cyrillus v. Jerusalem 34 85 87 197 224 233 248 254 272 279
Cyrillus, Slawenapostel 10
Damasus, Papst 32 51 58 220 240
Daniel H. A. 39
Daniélou J. 154 f. 260
Daniels A. 212
Dausend H. 2
Decentius v. Eugubium 134 u. ö.; s. Innozenz I.
Degering H. 109
Deichmann F. W. 88 107
Deinhardt W. 264
Dekkers E. 7 35 40 186
Delehaye H. 24 32 174
Delisle L. 39
Denzinger H. 33 62
Devreesse R. 197
De Vries G. 197
De Vries W. 43
Dick E. 264
Dieckhoff A. 317
Dietz M. 7
Dionysius v. Alexandrien 91 138
Dix G. 85 f. 185 190 194 219 258 274 287 306 345 361
Dold A. 18 22 31 131 135 216 225 263 292
Dolderer E. 44
Dölger F. J. 1 40 43 48 62 67 71 76 80 f. 88 93 105 107 132 154 168 185 189 209 212 226 235 262 f. 277 281 f. 336
Dondeyne A. 263 f.
Dörfler P. 174
Dörholt B. 61
Dreves G. 39 352 ff.
Drews P. 233 f.
Ducange Ch. 126
Duchesne L. 24 32 40 126 156 168 338
Dudli N. 260
Duensing H. 190
Dumaine H. 132
Dumoutet E. 235 282
Duncan E. J. 264
Dunin-Borkowski St. von 1 304
Dunstan v. Canterbury 154

Durantis (Durandus) W. 29 f. 36 76 82 84 f. 102 110 121 143 148 ff. 152 156 f. 160 171 183 209 218 222 f. 229 232 244 247 286 316 328 f. 340
Dürig W. 44
Durst B. 1
Dyovuniotis K. J. 259

Eberhard v. Trier 122
Ebner A. 14 16 39 80 204 210 f. 223 230 232 f. 240 f. 245 f. 253 257
Eck, Dr. Johannes 111
Egelsinus v. Canterbury 122
Ehrensberger H. 39
Eichmann E. 304
Eisenhofer L. 40
Eizenhöfer L. 18 140 220
Elfers H. 1 190 264 277
Eligius v. Noyon 299
Ellard G. 186 305
Ellerhorst W. 109
Emonds H. 34 40 327
Endres J. A. 80
Engberding H. 7 64 154 168 180 191 197 235
Ennodius v. Pavia 157
Ephräm d. Syrer 353
Ephrem II. Rahmani I 197
Epiphanius, hl. 224
Ermoni V. 262 277 281 304
Esser Th. 62
Etl O. 62
Eugippius 80 110 332
Eusebius v. Caesarea 81 85 88 92 94 99 101 182 308 338
Eynde D. van den 277

Falck J. 318
Falk Fr. 331
Fellerer K. G. 49 f.
Feltoe C. L. 18
Ferdinando de'Medici 53
Féret H. M. 259
Férotin M. 20 323 337
Ferrandus, Diakon 110
Ferreres J. B. 16
Feusi J. 327
Fiala V. 204
Filthaut Th. 193
Fink W. 343
Finsterwalder P. W. 292
Fiorentini F. M. 32
Firmicus Maternus 78
Fischer B. 47 56 155 283 298 305 344
Fischer Bon. 155 248
Fischer L. 24 28 135 148 156 224 231 f.
Florus v. Lyon 32 255
Focke E. 175
Forbes G. H. 200
Fortescue A. 7 185
Franceschini E. 35
Frank G. 291
Frank H. 168
Fransen I. 166
Franz A. 31 154 171 186 204 248 255 260 262 318 321 331 336 338
Franz Th. 233
Franziskus, hl. 221
Freisen J. 317 f.
Freistedt E. 186 190 205
Frere W. H. 17 174 235
Freudenthal H. 80 154
Friedberg E. 317
Frochisse J. M. 282
Froger J. 132 363
Fruytier J. C. M. 259
Fuchs V. 304 f.
Funk F. X. 86 137 151 185 196 215 234 237 262 281 291 304
Furius Dionysius Filocalus 32

Gaar Ae. 40
Gallienus, Kaiser 91
Galtier P. 277
Gartmeier J. 291
Gastoué A. 7 48 168 222
Gaßner G. 214
Gatterer M. 129

Gatzweiler O. 39
Gauß O. 48
Gavanti B. 342 f.
Gavignan J. J. 264
Geiselmann R. 200 226
Gelasius I. 18 135 161 195 214 226 306
Gerbert M. 3 24 37 47 332 370
Germanus v. Paris 35; s. u. Pseudo-Germanus
Gérold Th. 48 f.
Gerontius 332
Gevaert Fr. A. 47
Geyer P. 35
Ghellinck J. de 62 259
Giet S.
Gihr N. 185 259 363
Gillet L. 327
Gillmann Fr. 291 304
Glaue P. 162 263
Goar J. 33 37
Gobillot Ph.
Godefroy L. 298
Göller E. 292
Goltz E. v. d. 43 190
Goossens W. 282
Gossen H. 81
Gottlob Th. 304
Götz J. B. 115
Gougaud L. 7 71 97 331
Grancolas J. 342
Grande C. de 43
Gregor I. d. Gr. 18 ff. 51 ff. 63 68 77 90 94 97 99 139 f. 163 170 198 214 220 227 242 249 252 309 f. 324 326 328 332 354 369
Gregor II. 140 188
Gregor IV. 181
Gregor VII. 10 12 121 135 228 349
Gregor IX. 129
Gregor X. 27
Gregor XI. 178 349
Gregor XIII. 32
Gregor v. Nazianz 128
Gregor v. Nyssa 171
Gregor v. Tours 90 110 268 280 328
Greving J. 111
Griffe E. 7
Grisar H. 154 211 f. 216 278
Gromer G. 291
Grotefend H. 174
Grün S. 111
Grundl B. 327
Guardini R. 14 56
Guéranger P. 38 129
Guerrini O. P. 183
Guidi I. 33
Guido v. Arezzo 52
Gundekar II. Bischof v. Eichstätt (Gundekarianum) 118
Gutberlet K. 197

Haase F. 97
Haberstroh L. 248
Hadrian I. 19
Haggenmüller O. 264
Haimerl X. 71
Hamm F. 235
Hanser L. 327
Hanssens J. M. 1 34 f. 174 f. 188 197 304
Hardeland A. 331
Harnack A. v. 303 f.
Hartmann Ph. 41
Hauck A. E. 40
Hauler E. 85 194 258 274
Havet J. 235
Hecht F. X. 102
Heeren A. van der 55
Heiler Fr. 43 197 201
Heimbucher M. 276 f. 298
Heinrich I. v. Breslau, Bischof 31
Heinrich II., Kaiser 225
Heinrichs H. 175
Heisenberg A. 100
Heraeus W. 35
Herardus v. Tours 238
Herdt J. B. de 41
Hermannus Contractus (d. Lahme) 358
Hermesdorff M. 53

Hertling L. v. 264 292
Herwegen I. 6 279
Hesbert R. J. 17
Hettinger F. 43
Hieronymus 22 58 81 165 197 249 294 334
Hierzegger R. 212
Hilarius v. Poitiers 72 353
Hilpisch St. 154 226 327 353
Hinkmar v. Reims 99
Hinschius P. 116 310 337
Hippolyt v. Rom 8 17 f. 63 85 ff. 151 194 f. 219 237 f. 243 258 267 274 279 287 306 311 314 f. 345 361
Hittorp M. 24 28 37
Höeg C. 33
Hoeynck F. A. 336 370
Hoffmann J. 280 f.
Hofmann Fr. 291 f.
Hofmeister Ph. 81
Holböck C. 186
Holl K. 97 135 168 172 291
Höller J. 234
Holweck F. G. 129 174 178
Homer 74 232
Honorius III. 27
Honorius Augustodunensis 36 157 208 227
Hoppe L. A. 233
Hörmann J. 291
Hosp E. 235
Hötzel P. 370
Hrabanus Maurus 36 111 219 232 354
Huf O. 1 34
Huhn J. 259
Hüls P. 343
Hummel E. L. 175
Hyvernat H. 33

Iacono V. 264
Ignatius v. Antiochien 132 192 307 f. 319
Ignatius v. Loyola 290
Innozenz I. 134 138 239 241 250 252 274 294 299
Innozenz III. 29 36 85 115 187 349
Innozenz IV. 166 349
Innozenz VIII. 30
Innozenz XI. 178 286
Innozenz XIII. 176
Irenaeus v. Lyon 63
Isaak d. Gr. 199
Isidor v. Pelusium 126
Isidor v. Sevilla 35 120 127 132 144 181 201 f. 208 255 313 319 323 347
Ivo v. Chartres 208

Jacopone da Todi 221
Jacquemier G. 298
Jakob Cajetan Stefaneschi 28
Janin R. 34
Jannsens L. 226 276
Jansen N. 260
Janssens A. 305
Jedin H. 16 235
Jenner H. 7
Jeremias J. 190 264
Johann XXII. 52 166
Johannes Abricensis (v. Avranches) 36 223 251
Johannes Archicantor 26
Johannes Beleth 36 79
Johannes Burchard v. Straßburg 30 103 112 257
Johannes v. Capestrano 177
Johannes Diaconus 20 227 269 311
Johannes Duns Scotus 293
Johannes Moschus 102
Johner D. 48
Joseph v. Ferno 290
Josi E. 305
Joyce G. H. 318
Juliana v. Lüttich 166
Julianus Apostata 78
Julianus v. Toledo 371
Julius I. 63

Jungmann J. A. 1 6 15 43 56 62 67 71 105 129 140 155 162 167 f. 185 f. 194 222 225 f. 235 237 248 264 282 f. 292 298 304 343 353
Justin II., Kaiser 199 225
Justinian I., Kaiser 76
Justinus M. 7 66 75 130 132 f. 149 152 188 ff. 194 ff. 217 222 f. 227 f. 236 f. 267 284 309

Kalixtus III. 177
Kalsbach A. 263 305
Kantorowicz E. H. 64
Karl Borromäus 107
Karl d. Gr. 11 19 35
Karl VI., Kaiser 176
Kastner K. 344
Katschthaler J. 48
Kattenbusch F. 61
Kaufmann K. (C.) M. 88 263
Kayser J. 352
Keller H. 1
Kellner K. A. H. 129 185
Kelly J. N. D. 62
Kennedey V. L. 175 225 235 242
Kern J. 298
Kieffer G. 41 56
Kirsch J. P. 32 87 212
Kirsch P. A. 291 344
Kirschbaum E. 264
Klaus A. 162 f.
Klauser Th. 6 17 f. 22 40 44 64 71 80 88 94 99 111 124 174 205 212 226 240 264 331 338 344
Klawek A. 43
Klee H. 317
Kleinschmidt B. 88
Klemens I. (Clemens Romanus) 17 193 226 238 345
Klemens VII. 176 350
Klemens VIII. 13 30 351
Klemens X. 179
Klemens XI. 290 355
Klemens XIII. 133 166
Klemens v. Alexandrien 85 172 182 345
Kley J. 41
Kliefoth Th. 317
Kneller C. A. 181 262
Knöpfler A. 232
Koch H. 291 327
Köck J. 39
Koeniger A. M. 291
Koep L. 81
Kolping A. 259
Konstantin I., Papst 122
Konstantin d. Gr. 81 92 96 101 114 133 338
Konstantin Kopronymus 110
Kössing J. 185
Köster L. 102 113 282
Kösters J. 16
Kötting B. 175
Kraft J. 222
Kramp J. 71 129 144 234 f. 282 318
Kraus F. X. 76 90 110
Krestan L. 81
Kriessmann A. 49
Kristeller P. O. 38
Kroll J. 43
Kühle H. 259
Kuhn A. 88
Kunz Ch. 129
Kunze G. 216
Kurfess A. 43 177 273
Kurtscheid B. 105

Labriolle P. De 263
Lactantius 89 95
Lambot C. 166
Landersdorfer S. 55
Landgraf A. 264
Lange C. 154
Langlotz E. 88
Lascar M. L. 327
Lea H. Ch. 291
Leblanc Th. 55
Lebracqz G. 259
Lechner J. 255
Leclercq H. 7 97 168 191 277 298 338 343 358

Leclercq J. 370
Leeuw G. van der 235
Legg (Wickham) J. 19 204 257
Lehr F. 298
Leichtentritt 48
Leitner Fr. 43 48
Lejay P. 7 370
Lemacher L. 49
Leo d. Gr. 8 18 135 217 224 277 294
Leo IV. 105
Leo IX. 122
Leo XIII. 30 53 166
Lepin M. 55
Lerch D. 245
Leroquais V. 39
Lersch B. M. 174
Leuterman T. 144 156
Liberius, Papst 172 178
Lietzmann H. 19 32 43 163 167 ff. 173 f. 190 200 235 273 321
Link O. 226
Linsenmayer A. 137
Lipphardt W. 49
Lippl J. 226
Livius (Titus L.) 260
Lowe E. A. 19
Löwenberg B. 17
Lübeck K. 277 298
Lucius E. 174
Lüdtke W. 248
Ludwig d. Fromme 181
Lullus 25
Lundberg P. 154
Lungkofler J. M. 305
Lurz W. 41 44 185

Mabillon J. 3 9 22 24 ff. 32 301
Macchietta Fr. 343
Magistretti M. 200
Mahrenholz Ch. 109
Mallardo D. 298
Malone Ed. E. 327
Maloy A. 263
Maltzew A. von 33 259
Mamertus v. Vienne 164
Mangenot E. 277
Manser A. 16 41 43 62 221
Many S. 87 f. 185 303 337
Manz G. 43
Marbach C. 43
Marcellus v. Ancyra 63
Marchal L. 277
Marcion 56
Maria Laach, Abtei 344
Mark D. 185
Martène E. 18 24 37 95 210 284 287 333 338 342 370
Martimont A. G. 331
Martin I., Papst 123
Martinucci P. 41
Martinus Bracarensis (v. Braga) 273 f.
Matzerath P. 292 298
Maxentius, Kaiser 92
Max von Sachsen 33
Mayer A. L. 2 235 282
Mayer H. 263 318
Mayer J. 305
Mayer O. 262
Mayol de Lupé J. de 259
Mc Casland S. V. 132
Meester Pl. de 34 197 304
Meinhold H. 132
Ménard H. 287
Menghini J. B. 41
Merati C. M. 343
Mercati G. 200
Merk C. (K.) J. 226 234
Merk J. 185
Mesrop 199
Methodius (Slawenapostel) 10
Metzger M. J. 30 263 338
Meyer A. 168
Michel A. 226
Michel O. 137 226
Michels Th. 140 212 235 242 263 304
Milchsack G. 154
Miles Cl. A. 167
Miller A. 55 353
Mohlberg K. (C.) 14 16 19 36 39 173 237 252

Möhler A. 48
Mohrmann Chr. 18 44 56 137 194 236 259
Molitor R. 48 327
Mollien L. A. 344
Mommsen Th. 32
Mone F. J. 70
Moretti A. 41
Morin G. 21 f. 48 135 171 179 234 238 248 343 347 f.
Morinus J. 290 303
Mörsdorf Kl 1 88 94
Müller E. 30
Müller K. 129
Muncey R. W. 338
Muratori L. 19 24 37 145 152 201 239 254

Nabuco J. 28
Nasalli Rocca J. B. 344
Nautin P. 191
Neale J. M. 200
Neunheuser B. 154
Niceta v. Remesiana 57 f. 63
Nied E. 263
Nielen J. M. 43 132
Nikel E. 48
Nikolaus I. 126 319
Nikolaus III. 349
Nilles N. 129
Norbert Ord. Cap. 281
Notker Balbulus 220

Odo v. Sully, Bischof v. Paris 244 300
Oepke A. 264
Oesterreicher J. M. 245
Ohm Th. 71
Ommaney 363
Opet O. 318
Opfermann B. 344
Oppel H. 235
Oppenheim Ph. 1 7 14 17 34 41 43 56 71 264 305 327
Optatus v. Mileve 98
Orel A. 49
Origenes 62 165
Ortolan T. 277
Otte H. 109
Owst G. R. 107

Palestrina, Giovanni Pierluigi da 54
Pamelius J. 22
Paredi A. 67
Parrot A. 235
Parsch P. 344
Pascher J. 1 40 185 259
Patricius Piccolomini 30
Paul I. 96
Paul III. 143
Paul IV. 180 350
Paul V. 31
Paulinus v. Aquileja 225 354
Paulinus v. Mailand 90
Paulinus v. Nola 93 319
Paulus v. Bernried 9
Paulus Diaconus 227 354
Paulus N. 209 222 331
Paulus v. Samosata 91
Paulus Warnefried 24
Pax E. 80 155 186
Peters F. J. 204 248
Peters N 55
Peterson E. 64 67 235 305
Pétré H. 35
Petrowskij A. 298
Petrus Amelii 28
Petrus Canisius 68 224
Petrus Lombardus 261
Petrus Nigri O. Pr.
Petrus Oloycensis 28
Pfister Fr. 336
Pfleger L. 212
Pijper Fr. 291
Pimont 352
Pinsk J. 255
Pippin 11 110
Pius IV. 350

Pius V. 12 20 53 63 68 71 102 115 125 158 175 177 f. 182 f. 207 210 218 221 230 242 244 251 f. 254 256 f. 350 f. 358 360 364 370 f.
Pius VI. 99
Pius VII. 178
Pius IX. 53 166 177 f.
Pius X. 13 49 53 ff. 109 166 176 f. 179 182 187 286 288 349 ff. 353 357 361 f. 364 367 369 ff.
Pius XI. 13 54 109 166 f. 177
Pius XII. 3 f. 58 179 288 352
Pleithner F. X. 343
Plettl G. 43
Plinius d. J. 182 189 266 273
Podevijn R. 226
Polemius Silvius 179
Polycarp, hl. 215
Pomarius J. 130
Poschmann B. 194 291 f.
Pothier, Dom J. 20 48 53
Poukens J. 259
Pourrat P. 259 305
Pralle L. 44
Probst F. 16 190 204 259 f. 280 331 343
Profuturus von Braga 9 338
Prudentius 101 354
Prümm K 1 f. 168
Ps.-Alkuin 35 220
Ps.-Amalar 236
Ps.-Ambrosius 275
Ps.-Dionysius Areopagita 34 83 199 329
Ps.-Germanus 35 126 f. 201 204 243
Ps.-Isidor 116 310 f.
Ps.-Klemens 73
Puller F. W. 282 298
Puniet J. de 185
Puniet P. de 16 19 55 187 259 262 264 277 338
Pustet F., Verleger 53

Quadt M. W. 135
Quasten J. 7 35 48 94 182 186 200 235 263 f. 331
Quentin H. 16 32 f. 181
Quinn 277
Quiñones F. de, Kardinal 350

Radó P. 39
Radulf (de Rivo) v. Tongern 36 55 242 252 f.
Raes A. 34 197
Rahmani I. E. 197
Rahner H. 2 132 168 263
Raible F. X. 102 153
Raitz v. Frentz E. 1
Ralfs A. 58
Ranke E. 21 f. 216
Rasche B. 343
Ratti A. (Pius XI.) 200
Rauschen G. 234 281 291
Regino v. Prüm 105 227
Reine F. J. 197 249
Renaudot E. 33 37 198 200
Reuter H. 304
Rhallis K. 298
Rheinfelder H. 43 67
Richardson C. C. 190
Richter G. 19 u. ö.
Riemann H. 48
Rießler P. 110
Rietschel G. 41
Righetti M. 41
Ritzer K. 318
Rivera J. F. 7
Roberts C. H. 191
Rogers C. F. 262
Romeo A. 1
Romita F. 49
Rosenberg H. 352
Rossi G. B. de 32
Rossum G. M. van 303
Rothenhaeusler A. 264
Rottmanner O. 185
Rötzer W. 7 149 179 197 217 224 229 248 252 284
Rouzic L. 304
Ruch C. 277 298
Rücker A. 39 f. 77

Rufinus 63 152
Ruhland L. 331
Rupert v. Deutz 36 133
Rush A. C. 331

Salaville S. 34
Salmon P. 22 67 177 180 235
Saltet L. 304
Samarino F. 31
Sanchez-Aliseda C. 343
Santorio A. 31
Sauer J. 87 94 105 264
Sawicki P. 186
Schäfer B. 370
Schanz P. v. 259
Schaut A. 3
Scheidt H. 154
Schenk J. 344
Schepens Pr. 363
Schermann Th. 263
Schlecht R. 47 53
Schmid A. 97
Schmid F. 260
Schmid X. 344
Schmidlin J. 264
Schmidt H. 109 167
Schmidt H. A. P. 44
Schmitz H. J. 291
Schmitz Ph. 343
Schnabel K. 338
Schneider A. M. 105 107 235
Schneider C. 113
Schneider H. 56
Schneider K. 107 175
Schneider Th. 81
Schnyder W. 111
Schöllig O. 259
Schönfelder A. 19 222
Schorlemmer P. 212
Schreiber G. 7 32 226 282
Schrems K. 282
Schrijnen J. 263
Schubert F. 14 31 41
Schüch I. 41
Schuck J. 260
Schulte A. 55 352
Schümmer J. 132 135 226 282
Schürer E. 131 f.
Schuster I. 40 f.
Schwineköper B. 121
Scotus 293
Scudamore W. E. 281
Segmüller Fr. 338
Seidl J. N. 303
Seitz J. 174
Séjourné P. 7 200
Seraphim, Metropolit 34
Serapion von Thmuis 8 17 85 f. 151 158 196 243 311
Sergius I. 161 251
Serpilli B. M. 226
Sicard v. Cremona 36 131 208
Sickel Th. E. v. 316
Sidonius Apollinarius 164
Siegert H. 44
Siffrin P. 168
Silvester I. 103
Siricius, Papst 269 308 319
Sixtus IV. 177 179
Sixtus V. 68 351
Smets P. 109
Sohm R. 317
Sokrates, Kirchenhist. 56 76 107
Sölch G. M. 211
Sollier J. B. du 33
Sozomenus 182 294
Spáčil Th. 298
Srawley J. H. 7
Stadthuber J. 343
Staerk A. 262
Stapper R. 40 282
Staudenmaier F. A. 38
Steffens A. 338
Steinheimer M. 44
Steitz G. 291
Stemplinger E. 81
Stephan I. 116
Stephan Langton 221
Stephan (St.) 344
Stiefenhofer D. 150 338

Stiglmayr J. 226
Stommel E. 105 155
Storf R. 33
Strack-Billerbeck 132 134 191 f. 240
Stricker S. 129
Stromberg A. v. 263
Stuiber A. 18 64 155 174
Styger P. 94 282
Suñol G. 49
Symmachus, Papst 126 215 239

Tack Frz. 49
Tangl M. 144 156
Teetaert A. 292
Tertullian 62 f. 66 72 ff. 77 79 83 85 89 94 96 133 ff. 138 147 158 164 f. 186 188 f. 192 195 219 248 260 266 268 272 ff. 277 279 284 287 305 319 323 345
Thalhofer V. 40 55 222
Theiler H. 260
Theißling L., O. P. 183
Theodor v. Canterbury 329
Theodor v. Mopsuestia 249
Theodot, Gnostiker 158
Theodulf v. Orléans 145 296 301
Thibaut J. B. 153 200
Thiel A. 195 306
Thiel B. 14
Thiers J. B. 280
Thomas v. Aquin 36 221 240 261 293 302 354
Thomas v. Celano 221
Thomas W. 132
Thomassinus L. 303
Thurston H. 81 137 143 146 236 282 338
Tillyard H. J. W. 33
Timotheus v. Konstantinopel 224
Tixeront J. 304
Tom(m)asi J. M. 20 24
Tonneau R. 197
Treitinger O. 80 84 124
Tuotilo v. St. Gallen 214

Uhland L. 257
Ulrich v. Augsburg 154 164 370
Umberg J. B. 1 62 277
Urban II. 237
Urban IV. 166
Urban VIII. 30 351 355
Ursprung O. 48
Usener H. 167 262
Usuard 32 f.

Vacandard E. 291 338
Vallarsi D. 32
Veit A. L. 168 262 318 331
Venantius Fortunatus 354
Vergilius Maro 74 82 157
Verwilst L. 211 226
Vetter P. 199
Vigilius, Papst 9 18 338
Viktor v. Capua 21
Villien A. 259
Vitasse Ch. 276
Vogel A. 216
Vogt J. 132
Voigt K. 80
Völker K. 190
Vykoukal E. 31 67 80 182

Waal A. de 135 331
Wachsmann K. 49
Wagner J. 132
Wagner P. 48 214 219 ff.
Walafried Strabo 36 89 110 274
Walde B. 63
Walter K. 109
Ward A. 56
Warner G. F. 20 u. ö.
Warren F. E. 7
Wasserschleben F. W. H. 290 f.
Waszink J. H. 264
Watkins O. 292
Watterich J. 233
Weale W. H. J. 39
Weigand E. 93 97
Weinmann K. 48
Weissenbäck A. 49

Weisweiler H. 298
Wellesz E. 33
Welte P. 264
Wenger L. 132
Wetter G. P. 190
Widmann W. 109
Wiechert F. 305
Wiegand Fr. 262
Wieland F. 97 304
Wilhelm Durantis s. Durantis
Willi Ch. 343 f.
Wilmart A. 7 209 264 269 311 327 353
Wilpert J. 114 121 125 f. 327
Wilson H. A. 18 f. u. ö.
Wintersig A. (= Winterswyl L. A.) 14 327 353
Wipo 220
Wirgmann A. Th. 277
Witte R. B. 88
Wobbermin G. 17
Wohlhaupter E. 80
Wolter M. 55
Wooldrige H. E. 48
Wright W. 32
Wutz F. 55

Young K. 154

Zaccaria F. A. 34
Zacharias, Papst 25
Zahn Th. 131
Zähringer D. 132
Zellinger J. 64
Zeno v. Verona 34
Zimmermann F. 186 281
Zosimus, Papst 308

SACHREGISTER

Abdiaslegende 331
Abendmesse 189
Abessinisch, Kirchensprache 45
— , Liturgie 200 217
Ablution 254
Ablutionswein 274 288 326
Absolution (Beichte) 293 296 f.
— (Exequien) 335
Absolutionen (Brevier) 355
Absolutionsformel 224 297
Abt (Benediktion) 327 f.
Äbtissin (Benediktion) 328 f.
Accentus 47
Acerra 114
Achtzahl 108
Acta Johannis 205
— Matthaei 287
— Petri 79 85
— Thomae 73 85 103 287
Actio 8 241 f.
Addäus und Maris, hll., Liturgie 198
Adoptianismus 225
Adoratio 72 f.
Advent 168 ff.
— A.sonntage 169
— , Gallikanischer A. 169
— , Römischer A. 169
— , Vor-A. 167
Afrikanische Liturgie 10 197
Agape 50 192 ff.
Agathabrot 248
— , A.wasser 248
Agenda 30
Agios o Theos 65 152
(vgl. Aius, Trisagion)
Agnes, hl., Oktav 182
Agnus Dei 65
— bei Litaneien 68
— bei der Messe 161 251 f.
— , Wachstäfelchen 158
Ägyptische Kirchenordnung
s. Apostolica Traditio
— Liturgie 8 10 f. 199 f. 242
Aius 201 203
Akklamationen 65 67 f. 216 237 f.
— bei der Bischofsweihe 317
Akolythen (Akoluthen) 308 ff. 312 f.
Akzeß 209 f.
Albe 117
Alkuinscher Anhang s. Hucusque
Allegorische Liturgieerklärung 35 f.
— Meßerklärung 208
Alleluja 65 f.
— in der Messe 201 219 f.
— an Septuagesima 140
Allerheiligenfest 181
Allerheiligenlitanei 68 160 ff.
311 314 328 ff.
Allerseelentag 181
Allgemeines Gebet 224 227
Alma redemptoris 358
Almuzia 118
Altar 97 ff.
— A.entblößung 150
— A.kreuz 103 f.
— A.kuß s. Kuß in der Liturgie
— A.leuchter 104
— A.linnen 102 f.
— A.richtung 101
— A.schranken 101
— A.stufen 101
— A.weihe 102 340 f.
Altare fixum 98
— portatile 98 f.
Altaria 98 f.
Altarssakrament 280 ff.
— Aufbewahrung 104 f. 149 f.
— Aussetzung 289 f.
— Verehrung 283
Ambarvalia 164
Ambo 107
Ambrosianische (Mailändische)
Liturgie 9 51 295 348
— Messe 204 217

Ambrosianus 57 354
Amburbale 173
Amen 65 f.
Amikt s. Humerale
Anamnese 8 193 f. 244 f.
Anaphora 8 194 f.
Anaphoren (westsyrische) 197 f.
— (ostsyrische) 198
Anastasia, hl., Meßfeier 170
Andreas, hl., Fest 181
Andreaskreuz 339;
s. Kreuzzeichen
Anselmische Fragen 302
Antependium 103
Antiphona post Evangelium 204
— ad Offertorium 204
Antiphonaler Gesang 51 60 f.
Antiphonar 20
Antiphone 60
Antiphonen, marianische 358
Antisemitismus 152
Antizipieren 359
Apertio aurium 142 272
Apologien 70 f. 206 212
Apostelfeste 179 ff.
Apostolica Traditio, Liturgie der 194 f.; s. Hippolyt
Apostolische Konstitutionen, Liturgie 17 196 u. ö.
Apostolisches Glaubensbekenntnis 63 f. 273 315
Apotage s. Widersage im Taufritus
Arabische Kirchensprache 46
Arianismus 56 69 225 360
Arkandisziplin 272
Armenische Kirchensprache 45
— Liturgie 8 199
— Messe 199 217 242
Arvalbruderschaft 75
Aschenweihe 141
Aschermittwoch 140 ff.
Athanasianisches Symbol 133 364
Auferstehungsfeier 161
Augen, Erheben der 74 f.
Aussetzung des Allerheiligsten s. Expositio
Ave, Maria s. Englischer Gruß
Ave, Regina caelorum 358

Backenstreich s. Firmung
Baptisterium 108 267
Barnabasbrief 132 165
Basilika 88 f. 92
Basilius, hl., Anaphora 200
Basiliusliturgie 198
Beerdigung s. Exequien
Begräbnisstätte s. Friedhof
Beicht s. Bußsakrament
— , alljährliche 294
— , B.ort (B.stuhl) 106 f.
Bekennerfeste 175
Benedicamus Domino 256
Benedictus (Messe) 238
Benedictio s. Segen
Benedictionale (Benedictionarium) 29
Benedictiones Gallicanae 19 29 202 f. 251 256 295 300 302
Benediktiner 77
Beschneidung des Herrn, Fest 171
Biduum (Karfreitags- und Karsamstagsfasten) 138
Bilderverhüllung 143
— B.enthüllung 162
Bination 189 f.
Birett 122
Bischofsweihe 306 f. 310 f. 315 ff. 328
Bischof u. liturg. Gesetzgebung 13 f.
Bittage 164
Blasiussegen 174
Blut, kostbares, Fest des 177
Bobbio, Missale von B. s. Sacramentarium
Brautmesse 251 324 f.
— B.gemach, Segnung des 325
— B.segen (Ehesegen) 324 f.
Breviarium secundum consuetudinem Romanae Curiae 12 23 349 355

— S. Crucis 350
Brevier, Geschichte des 345 ff.
— , Quellen des 23 f.
Brot, geweihtes s. Eulogien
— , ungesäuertes 228
Brotbrechung 249 ff.
Brust, Pochen an die 78 f.
Brustkreuz s. Pektorale
Bursa 112
Bußbücher s. Pönitentialbücher
Büßer, Austreibung 140 f. 294 ff.
— , Wiederaufnahme (Rekonziliation) 148 f. 294 ff.
Bußpsalmen 59 328 336 339 341 349
Bußsakrament 290 ff.
Byzantinische Liturgie 10 ff. 198 f.

Caeremoniale Episcoporum 13 28 u. ö.
Camelaucum 121 f.
Cancellatio 77
Canon s. Kanon
Canon maior 239 f.
— minor 230
— universalis Aethiopum 200
Cantatorium 20
Cantica 57 f. 353
Canticum trium puerorum 57 133 136 201 258 362
— Zachariae 57 201 203 335 340 362
Capitulare (C. evangeliorum, C. lectionum) 21
Cappa s. Pluviale
Cappa Magna 120
Caput quadragesimae bzw. ieiunii 138 f.
Catechismus 261 272
Cathedra s. Thron, bischöflicher
— Petri s. Petri Stuhlfeier
Cherubshymnus (Cherubikon) 199 203
Choral 51 ff.
Chorgestühl 106
Chorrock 117 f.
Chrisam 87 160 274 279 f. 315 f. 340 f.
Chrisamweihe 148 f.
Christkönigsfest 177
Chronograph vom J. 354: 168
Chrysostomusliturgie 198 238 240
Ciborium s. Ziborium
Cluny, liturg. Einfluß 181 254 329
Coemeterium s. Friedhof
Collecta (Collectio) 68 f. 201 ff. 215 f. 345 357 367
Collectar 23
Comes 21
Comites Christi 170
Commendatio animae 331 ff. 335 371
Commixtio s. Vermischungsritus
Communicantes 241 f.
Communio s. Kommunion
Competentes 141 269 ff.
Completorium 71 347 355 368 f.
Concelebratio 187 315
Concentus 47
Concordia regularis 154
Confessio 70
Confirmatio sacramenti (Is. v. Sev.) 202
Confiteor 70 f. 210 224 254 288 303 364 368
Confractorium (ambr.) 202 204 251
Congregatio Caeremonialis 14
— pro Ecclesia Orientali 14
— Sacrorum Rituum 13
Consignatorium 108
Consuetudo s. Gewohnheitsrecht
Consuetudines 28 u. ö.
Contestatio 202 236
Credo s. Symbolum
Credo (Messe) 224 f.
Crucifix 79
Cursus planus etc. 68
Cyprian, hl., Fest 175
Cypriansgebete 332
Cyrillusliturgie 202

Dalmatik 120
Dankgebet s. Eucharistisches Gebet
Deo gratias 65 f. 156 218
„Depositio martyrum" 168
Dêr Balyzeh (Papyrus) 200 228
Diakonat 307 ff.
Diakonatsweihe 314
Didache 7 17 61 f. 132 134 188 193 205 228 273 308 345 357
Didascalia 268 u. ö.
Dies irae 221
Diptychen 202 f. 241 245
Dominica s. Sonntag
— mediana 143
— vacans 136
Dominikaner 63 68 211
Donatisten 66
Doxologia maior 57 f. 214 f.
— minor (Gloria Patri) 61
Doxologien 61
Dreifaltigkeitsfest 165 f.
— D. präfation 133 237
Dreimalheilig s. Trisagion
Dreißigste (der) 188 371
Dritte (der) 188 371
Duplex 183
— maius, minus etc. 183

Ecce lignum crucis 152
Editiones Vaticanae 53
Ehe, Riten des Eheabschlusses 317 ff.
— , Geschichte 318 ff.
— , heutige Riten 322 ff.
— , Konsensgespräch 319 f. 322 f.
— , Kopulation 319 323
— , Kranz (Krone) 319
— , Kuß der Neuvermählten 323 f.
— , E.trunk 325
— , Vereinigung der Hände 323
— , Verschleierung 319 f.
— , Zeit und Ort 322
Eingang, großer (der byzant. Liturgie) 199 202 f.
— , kleiner 199 202 f.
Einsetzungsbericht 17 192 ff. 197 239 243 f.
Ektenie, Ektenien 67 196 199 200 202 204 214 224 226
Ekphonesis 247
Electi 141 269 f.
Elevatio maior 244
— minor 244 247
Embolismus 249
Enarxis 199
Engelfeste 179
Englischer Gruß 63
Enthüllung (Discoopertio) der Bilder 162
Entlassung 186 196 199 201 226 229 251 255 f.
Ephod 116
Epiklese 159 f. 195 202 f. 210 242 ff.
Epiphanie 8 171 ff.
Epistel 191 f. 196 201 205 f. 217 f.
Epistelbuch (Epistolar usw.) 21 f. 286 313
Erneuerungsbewegung, liturgische 13 31 38 41
Eucharistie s. Kommunion
Eucharistische Gebete 70 f.
Eucharistisches Gebet (Messe) 236 ff.
Eucharistielehre und Kanon 208
Eulogien 164 288
Evangelienbuch (Evangeliar usw.) 21 f.
— bei der Diakonatsweihe 314
— bei der Bischofsweihe 316 f.
Evangelium der Messe 191 f. 196 201 206 222 f.
— (letztes) 257 337
Examen bei der Abtsweihe 328
— bei der Mönchsweihe 329
— bei den Ordinationen (Weiheprüfung) 306 311 f. 314 316
— im Trauungsritus 324
Excusatio 70
Exequien 50 333 ff.
Exorzismen 78 261 f.
— bei der Taufe 78 269 ff.
— großer Exorzismus 337
Exorzisten 308 310 313

Expositio Sanctissimi 289
Exsekration des Altares 98 102
Exsufflatio 271 275
Exsultet 157

Faldistorium 106
Familie, Fest der heiligen 177
Farben, liturgische 115
Fasten 134
— Adventsfasten (A.quadragesima) 169 f.
— F.messen 140
— F.sonntage: erster 138 140 f.
— : dritter 269
— : vierter 142 f. 269 272
— : fünfter 269
— F.zeit (Quadragesima) 138 ff.
Feriae 134
Feriae legitimae 140
— messis 135
— sementinae 135
— vindemiales 135
Fermentum 250 f.
Festkalender 32; s. Kirchenjahr
Feuerweihe 155 f.
Filocalus (Kalender) 32
Firmung 276 ff.
— Backenstreich bei d. F. 279
— Empfänger 278
— Friedenskuß bei der F. 279
— Fußtritt bei der F. 279
— Namensgebung 280
— Ort der Spendung 278
— Paten 278
— Ritus 279 f.
— Spender 278
— Zeit der Spendung 278
Fractio panis 186; s. Brotbrechung
Fragor (Trauermette) 148
Franziskanerorden 12 176 179 207 349 367
Frauengesang 50 60
Freitag 134
Friedenskuß
s. Kuß in der Liturgie
Friedhof 94
— Weihe des Fr. 341
Fronleichnamsfest 166
— F.prozession 76 166
Fußbekleidung, liturgische 122 f.
Fußkuß s. Kuß in der Liturgie
Fußtritt s. Firmung
Fußwaschung 150 275

Gabelkreuz (Meßgewand) 119
— (Taufwasserweihe) 160
Gallikanische Liturgie 9 ff.
— Einwirkung auf die römische Liturgie 11 19 24 ff. 29 51 f. 58 69 f. 86 f. 114 f. 126 ff. 144 f. 152 157 159 f. 164 167 169 171 173 176 180 f. 208 214 ff. 218 224 f. 227 231 233 236 251 255 ff. 268 293 296 308 f. 311 f. 314 ff. 329 339 341 f. 348
— Lektionare 21 f.
— Messe 201 ff.
— Sakramentarien 17 ff.
— Segnungen s. Benedictiones Gallicanae
Gebet des Herrn s. Vaterunser
Gebetsstunden s. Horae canonicae
Geburt, Segnungen vor bzw. nach der Geburt 325 f.
Gelasianum s. Sakramentare
Gemeinschaftsmesse
s. Missa dialogata
Genuflexionen (Kniebeugung) 72 f.
Geräteübergabe (bei den Ordinationen) 311 313 ff.
Germanisches in der Liturgie 5 f. 51 f. 77 155 f. 188 206 268 279 312 315 321 325 330
Gesang 47 49 ff. 60 f. 212 ff. 218 ff. 225 229 f. 237 f. 248 251 f. 254 f. 334 f. 337 355 371
Gesetzgebung, liturgische 13 f.
Gestaltungs-(Form-)gesetze, liturgische 15 60 67 69 ff. 159 262 332 355

Gewänder, liturgische 114 ff.
— , Segnung der 116
Gewohnheitsrecht, liturgisches 14
Glagoliten 46
Glocken 93 110 f. 149
— , Weihe der 341 f.
Gloria (der Messe; s. Doxologia maior) 57 f. 65 149 169 214
Gloria, laus et honor 65 145
— Patri s. Doxologia minor
Gottesacker s. Friedhof
Gottesdienst, synagogaler 5 7 f. 191 f. 205 208
Grab, heiliges 153 f. 161
Graduale (Buch) 20 f.
— der Messe 218 f.
— Vaticanum 47
Gradualpsalmen 349
Gregor von Nazianz, Anaphora 200
Gregorianischer Choral 51 ff.
— Gr. Wasser 340
Gregorianum s. Sakramentare
Griechisch als Kultsprache 44 f. 240
Griechische Meßliturgie 198 f.
Gründonnerstag 148 ff.
Gundekarianum 118

Hanc igitur 242
Handauflegung 78 271 f. 276 279 f. 294 f. 297 302 f. 305 307 310 f. 314 ff. 328 ff. 337
Händehaltungen (beim Gebete) 76 ff.
Händewaschung 85 232 f.
Handschuhe, liturgische 123 f.
Haupt, Bedeckung des 122
Hebdomada maior 144
— mediana 138 143
Heiligenfeste 175 177 ff.
Herz-Jesu-Fest 166 f.
— Litanei 68
Himmelfahrt-Christi-Fest 166 f.
Himmelfahrt-Mariae-Fest s. Marienfeste
Historiae (Brevier-Responsorien) 356
Homiliar 23
Homilie 359 365
Horae canonicae 187 189 344 347
Horen, kleine 345 f. 363 ff.
Hosanna 238 f.
Hostien 227 f.
Hucusque 11 19 u. ö.
Humerale 116 f.
Hungertuch („Smachtlappen") 143
Hymnar 23
Hymnen 56 f. 65 348 f. 351 353 ff.
Hymnodik, Altchristliche 56 f. 353
Hypapante 173
Hypogaeum 96

Ikonostase 101 199
Illatio (= Anaphora) 202
Immolatio 202
Immersionstaufe 265 273 f.
Improperien 152
Indulgentia 70
Inlatio (Illatio) 202
Incensorium s. Rauchfaß
Infusionstaufe 273 f.
Ingressa 201
Inklinationen 72 f.
Insignien, liturgische 121 ff.
Instrumentalmusik 54 f. 109
Inthronisation, des Bischofs 317
— (Eheantritt) 320
Introitus (vgl. ingressa, officium) 201 212 f.
Invitatorium 359
Inzensation 84 f. 211 f. 223 231 f. 244
Irisch (Altbritisch)-keltische Liturgie 9 f.
Ite, missa est 186 255 f.

Jahresgedächtnis 188 371
Jakobus d. Ä., Fest 170
Jakobusliturgie 8 63 197 f. 217 238
Jerusalem, Liturgie von 8 152 f. 242, vgl. Peregrinatio
Johannes, Apostel, Fest 170 181
Johannes der Täufer, Feste 179

Johannesevangelium in der Messe 257
— im Wettersegen 337
Johannestaufe 265
Johanneswein 171 325
Josephsfeste 179
Josephslitanei 68
Jungfrauenweihe 77 172 330 f.
Justin der Martyrer, Meßbeschreibung 191 ff. u. ö.

Kaiserkult 72
Kalendarien, kirchliche 31 ff.
Kalender, kirchlicher, Entwicklung 174 ff.
Kanon (Messe) 8 233 ff.
Kanontafeln 104
Kanzel 107 f.
Kapitel (Brevier) 364
Karfreitag 138 f. 151 ff.
Karolingische Liturgieform 11 19 295 f.
Karmeliter 110 178 f.
Karsamstag 138 f. 154 ff.
Kartäuser 77
Karwoche 144 ff.
Kasula (Kasel) s. Meßgewand
Katakomben 96
Katechumenen 141 f. 267 269 ff.
Katechumenenöl 86 148 f. 160 272 295 (?) 315 340 f.
Kathedralkirche 89 f.
Kelch 111 f.
Kelchvelum 112
Keltische Liturgie 9 f. 201 f.
Kerze, Symbolik 83
Kerzenweihe 173 f.
Kinderbegräbnis, Ritus 336
— K.firmung 278
— K.kommunion 274 286 288
— K.krankenölung 299 f.
— K.taufe 267 ff. 271 ff.
Kirchengebäude 87 ff.
Kirchengesang 50 ff.
Kirchenjahr 130 f. 203
Kirchenkonsekration 182 338 ff.
Kirchenlatein 45
Kirchenmusik 49 52 ff.
Kirchenslawisch 10 46
Kirchturm 93
Klagelieder 147
Klapperinstrumente 110 f. 148
Klassifikation der Feste 183
Kleidung, liturgische s. Gewänder
— Kl. vom Tiere, kultisch unrein 103 275
Knabengesang 50 60 201
Knien 72 f. 287
Kollekte s. Collecta
Koinonikon 251
Kommunion in der Messe 71 248 ff.
— außerhalb der Messe 71 282 ff.
— K.gebete 206 252 ff.
— K.gesang 254 f.
— , Häufigkeit des Empfanges 285 f.
— , Ritus, Geschichte 286 ff.
— , Ritus, der jetzige 288 f.
Kommunion, Spendeformel 66 287
— , Spender und Empfänger 284
— K.teller 112
— unter einer Gestalt 286 f.
— , Zeit und Ort 285
Komplet s. Completorium
Konopeum 105
Konsekration (Messe) 208 236 243
— (Sakramentale) 261
Konsekrationsworte 243 f.
Konstantinopel, Liturgie 10 f. 198 f. 217
Konventmesse 187
Koptisch, Kirchensprache 45
— , Liturgie 199 f. 217
Korporale 102 f.
Krankenkommunion 253 289 302 f.
Krankenöl 86 f. 150 f. 248 295 (?) 299 f. 342
Kräuterweihe 178
Kreuz s. Altarkreuz
— , erzbischöfliches 129
— , Prozessionskreuz 76
Kreuzesfeste 176

Kreuzverehrung (Karfreitag) 152 f.
Kreuzzeichen 79 f. 240
Kultmahle, jüdische 192 208
Kultzweck 4 f.
Kuß in der Liturgie 75
— Altark. 75 102 211
— Bruderschaftsk. 75 275 330
— Evangelienbuchk. 75 211 223
— Friedensk. 75 149 191 196 202 204 252 279 315
— Fußk. 75
— Handk. 75
— Kreuzk. 211 302
— Neuvermähltenk. 323
— Ölgefäßk. 75 150
— Reliquienk. 75 211
— Ringk. 75
Kyrie eleison 65; s. Litanei
— der Messe 106 f.
Kyrios 193

Laienbeichte 293
Lamentationen s. Klagelieder
Landessprache in der Liturgie 45 f.
Latein, christliches 45
— , Kirchensprache 46 f.
Laterankirche, Kirchweihe 176
Lauda 201 203
Lauda Sion 221
Laudes (Akklamationen) 216
— (Brevier) 346 f. 361 f.
— (Messe, gallik.) 201
— Gallicanae 216
Lauretanische Litanei 68
Lectio continua 21 217 223
Leichenrede (Laudatio funebris) 335
Lektionarien 21 f.
Lektionen s. Lesungen
Lektoren 308 310 ff.
Leonianum s. Sakramentare
Lesungen (Brevier) 346 355 359 f.
— (Messe) 216 ff.
Lettner 101
Leuchter s. Altar
Liber benedictionum 29 f.
Liber episcopalis 29
Licht 81 ff. 105 173 f.
— , Ewiges 105
Lichtdanksagung 156 f.
Lichtmeßprozession 173
Linnenkleidung 103
Litaneien 65 67 f.
Litania 8 67 160 f. 214
— maior (Romana) 164
Litaniae minores (L. Gallicana) 164
Liturgie 2 ff.
Liturgiegebiete 8 ff.
Liturgik 14 ff.
Logos 193
Lokalliturgie 7 f.
Lucernarium 26 156 347 366 f.
Lunula 113
Lychnikon s. Lucernarium

Magnificat 57 f. 367 f.
Mandatum s. Fußwaschung
Manichäer 56
Manipel 124
Mariä Lichtmeß 173 f. 326
Marienfeste 177 ff.
Marienverehrung 177
Markusliturgie 193 199 f. 243 246
Maronitische Liturgie 198
Martinus I., Fest 180
Martyrerkult 91 f. 96 98 f. 130 175 338 ff.
Martyrologium 31 f.
Matutin (Mette) 346 ff. 355 358 ff.
Matutina tenebrarum 147 f.
Mediana (hebdomas) 138 143
Mediceer-Ausgabe 21 53
Memento defunctorum 245 f.
— vivorum 241
Memoria (Memorien) 8 89 175
Mensa (Altar) 98
Meßbuchkissen 104
Meßdenar 228
Messe, Name 186; s. Missa
Meßgewand 118 f.
Meßkännchen 112

Meßpult 104
Meßriten, geschichtliche 191 ff.
Meßstipendien 187 229
Micrologus 36 u. ö
Milch und Honig 275
„Misericordiae" 74
Missa (mozarab.) 202
Missa (Messe) 131 185 ff. 202
— bifaciata (trifaciata) 216 257 f.
— cantata 187
— catechumenorum 208 f.
— dialogata (recitata) 187 f.
— fidelium 208 f.
— , Konventmesse 187 213
— lecta 186 f.
— nautica (navalis); „Schiffermesse" 257
— praesanctificatorum 153 198
— privata (Privatmesse) 186 f. 192 205 ff.
— publica (Gemeindeliturgie) 205 ff. 228 f.
— de Requiem 188 252 256 334 f.
— sicca 146 257
— solemnis 186 f. 206
— venatoria (venatica; „Jägermesse") 257
— votiva 188
Missale Romanum (Römisches M.) 17 ff.
— secundum consuetudinem Romanae Curiae 12 22 207
Missalien 19 f.
Mitra (des Bischofs) 121
— (Taufhäubchen) 121 275
Mittwoch 134
— nach dem 4. Fastensonntag 142 272
Mönchsweihe 329 f.
Monesche Messen 70
Monstranz 113
Mortilogium 32
Motette 54
Mozarabische Liturgie 10 156 371
— Messe 203 217
Mozzetta 118
Mysterienfeier 193
Mysterium 193 f. 260 f. 265
Mysterium fidei 243 f.

Namen-Jesu-Fest 176 f.
Namen-Jesu-Litanei 68
Natalis solis invicti 169
Naturalbenediktionen (Kanon) 247 f.; vgl. 324
Navicula 114
Nekrologium 32 364
Nestorianische Liturgie 198 217
Nestorius, Anaphora 198
Neujahr 171
Nizänisch-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis 202 224 f.
Nobis quoque peccatoribus 246
Non (Brevier) 155 189 345 ff. 363 365 f.
Norden 222
Nüchternheit vor der Kommunion 284
— bei der Meßanwohnung 284

O-Antiphonen 170
Obsequiale 30
Obituarium 32
Oblata (Oblaten) 227
Oblationen 317 326
Oblationes communes 228 f.
— peculiares 229
Octava communis 182
— simplex 182
Offene Schuld 224
Offerenda (ambr.) 201
Offertorialgebete 206 236 f.
Offertorialgesang 229 f.
Offertorium (gallik.) 201
— (röm. Messe) 225 ff.
Officia ecclesiastica bzw. divina 3
Officium (mozarab.) 201
— divinum 344
— Capituli 364
— parvum B. M. V. 370

Oktaven 181 f.
Olivenzweige 144
Ölung, Letzte 71; s. Krankenöl
Ölweihe 148 f.
Omophorion 126 f.
Opfergang (O.prozession) 206 228
Opfermaterie 227 f.
Orarium 124 f.
Orate fratres 68 f. 233
Oratio S. Ambrosii 206 210
Oratio fidelium 151 191 196 201 214 224 226 f.
— super poenitentes 294
— super populum 140 255 294 345
Orationar 23
Orationes 68 f. 215 f. 345 357 367
— matutinales 357
— vespertinales 357
Oratorien 90 f.
Ordinarium 29
Ordinarius (scil. liber) 30
Ordinatio 305
Ordinationszeiten (und -orte) 135 306 f.
Ordines (= Liturgische Anweisungen) 24 270 294 ff. 300 ff. u. ö.
Ordines, römische 24 ff. u. ö.
Ordo (= Weihe bzw. Weihestufe) 305
Ordo von St. Armand 24 f. u. ö.
— des „Archicantor" 26
— von Apamea 157 161
— der Laterankirche 28 u. ö.
— romanus vulgatus 28 u. ö.
— „Zachariae" 25
Oremus 68 f. 216 227
Orgel 190 f.
Osterfest 163 f.
Osterfestkreis 130 137 ff.
Osterkerze 157 ff. 161
Osterleuchter 157
Österliche Zeit 162 ff.
Osteroktav 163
Ostervigil 57 154 ff.
Ostiarier 308 310 313
Östliche Liturgieeinflüsse (vgl. Gallikanische Liturgie) 11 33 45 51 f. 61 68 86 f. 100 144 152 f. 159 163 172 f. 176 ff. 182 214 f. 224 f. 236 242 f. 251 256 276 329 341 346 f. 353
Ostsyrische Liturgien 198
Ostung 93 f.

Palla 103
Pallium 125 ff.
— , gallikanisches 126
— , römisches 127
Palmatoria 83
Palmesel 145
Palmprozession 144 f.
— P.sonntag 144
— P.weihe 145 f.
Pascha, paschalis 130 f. 137 f. 144
Passionar 23
Passionsgesang 146
— P.sonntag 141 143
— P.zeit 143
Pastophorium 93
Pastor Hermae 73 134
Pastorale 30
Patene 111 229
Pater noster s. Vaterunser
Pauli Bekehrung 180 f.
— Gedächtnis 180
Pax vobis 65 249 ff.
Pektorale (Brustkreuz) 128
— (Schließe am Pluviale) 120
Pentekoste s. Österliche Zeit
Per Dominum nostrum etc. 69
Peregrinatio Aetheriae (Silviae) 35 68 138 144 146 152 163 165 173 176 181 f. 186 192 346 f. 357 366
Perikopen 21 f. 217 f.
Per ipsum et cum ipso. 61 246 f.
Peterskirche, Kirchweihe 176
Petri Stuhlfeier 180
Petrus und Paulus, Fest 179 f.
Pfingstfest 165

— Pf.vigil 165
— Pf.woche 165
Philippus und Jakobus, Fest 181
Phrygium 121
Philologie, liturgische 16 44
Pileolus 122
Planeta s. Meßgewand
Pluviale 119 f.
Polychronia 317
Polyphonie 54 f.
Pompa diaboli 272
Pönitentialbücher 294 f. 326 329
Pontifikale 28 ff.
Pontifikalsegen 29 202 251 256
Postkommunion 255
Praefatio missae (gallik.) 202
Praefationen 8 65 70 f. 237 f.
Präsanktifikatenmesse s. Missa
Preces dominicales 364
— feriales 356 f. 364
Predigt 123 191 201 223 f.
Presbyterat 307 ff.
Priesterweihe 77 310 f. 314 f.
Prim 71 347 355 363 ff.
Privatmesse s. Missa
Profestum 182
Pronaus (prône) 223 f.
Prophetien 158; s. Vigilien
Prosa 221; s. Sequenzen
Proselytentaufe 265
Proskomidie 199 203
Prostration 73
Prozession 67 75 f. 144 f. 164 173 199 201
Psalmen 57 ff. 353
— Ps.übersetzungen 58
— Ps.verwendung 59 f. 133 141 143 147 150 163 191 f. 196 210 f. 212 f. 218 ff. 229 f. 232 f. 254 f. 258 295 301 326 328 330 f. 334 ff. 339 341 346 ff. 353 355 ff. 359 ff. 364 ff.
Psalmus idioticus 215
Psalteria 23 f. 360
Purifikatorium 112
Pyxis s. Ziborium

Quadragesima, gallikanische Adventsquadragesima s. Advent
— , römische s. Fastenzeit
Quam oblationen 197 242 f.
Quartodezimaner 137
Quatember 130 135 ff.
Quinquagesima 139

Rationale 127
Rauchfaß 113 f.
Rauchmantel s. Pluviale
Redditio orationis Dominicae 269 f. 272 f.
— symboli 269 f. 272 f.
Reform, liturgische 6 13 351 f.
Regina caeli 358
Regula Magistri 357
Reliquien im Altar 98 ff. 338 ff.
Requiemsmessen 188; s. Missa
Requiescant in pace 256
Responsorialer Gesang 50 60 f. u. ö.
Responsorien 356
Retabel-Altar 100
Rezeß 258
Rezitativ 47 236 249; s. Accentus
Ring, bischöflicher 127
Risus paschalis 163
Ritualien 30 f. u. ö.
Rochett 118
Rogationstage s. Bittage
Rose, Goldene 115 142
Rubriken 24 ff.
Rumänische Kirchensprache 46

Sabbatum 134
— duodecim lectionum 136
— Sitientes 306 f.
Sacerdotale 30
— Romanum 31
Sacramentale 261 f.
Sacramentaria 17 ff.
Sacramentarium von Angoulême (röm.) 19

— von Bergamo (mail.) 20
— von Biasca (mail.) 204
— Fuldense (Mischs.) 19
— Gelasianum (röm.) 18 f. u. ö.
— von Gellone (gallik.-greg.) 18
— Gregorianum (röm.) 11 19 u. ö.
— Leonianum (röm.) 8 18 u. ö.
— , Liber mozarabicus sacramentorum 20 u. ö.
— , Missale von Bobbio (Sacr. Gallicanum; gallik.) 19 u. ö.
— , Missale Gallicanum vetus 19 u. ö.
— Pragense 18
— Rossianum (röm.) 19 u. ö.
— , Stowe-Missale (irisch) 19 f. u. ö.
Sacramentum 260 f.
Sacrarium s. Sakristei
Sacrificium (mozarab.) 201 ff.
Sakramentshäuschen 104
Sakristei 93 104 213 256
Salutatorium s. Sakristei
Salve Regina 358
Salz (Taufritus) 271 276
— (Weihwasser) 85 f. 340
Sancta (die) 229 250
Sanktus 238; s. Trisagion
— S.-(Wandlungs-)kerze 244
Scheitelsalbung 274 279 f.
Schiffermesse s. Missa
Schola 51 f. 310
Schultertuch s. Humerale
Schweigen 69 236
Sedilien 106
Segen s. Benedictiones Gallicanae, Pontifikalsegen
— , letzter 256 f.
— , sakramentaler 290
— vor Pax Domini 249 ff.
Sekret 233 236
Sekretarium s. Sakristei
Semiduplex 183
Septimana maior (paschalis) 144
Septuagesima 139 f.
Sequenzen 207 214 220 f.
Serapion von Thmuis, Anaphora 196
— , Euchologium 8 u. ö.
Sexagesima 139
Sext 189 345 ff. 363 ff.
Sibyllinische Weissagungen 177
Siebte (der) 188 371
Sitzen 73
Skrutinium 141 f. 269 f.
— in apertione aurium 142 272
Sonntag 132 f.
— S.sliturgie 133
— S.sruhe 133
Sonntage nach Epiphanie 173
— nach Pfingsten 167
Sonus 201 204
Speichel, Bestreichung mit 272
Speisenweihe (Messe) 247 f.
— , österliche 163 f. 248
Speiswein s. Ablutionswein
Sprache in der Liturgie 44 ff.
Stab 127 f.
Stabat mater 221
Statio (Messe) 213
— (Stationstag) 134
Statuta ecclesiae antiqua 112 308 310 ff. u. ö.
Stehen 71 f. 287
Stephansfest 170
Sterbeablaß 71 301
Sterbegebete s. Commendatio animae
Stipes (Altar) 98
Stola 124 f.
— latior 119
Stowe-Missale s. Sacramentarium
Stufengebet 210 f.
Stundengebet 344
Subdiakonatsweihe 307 ff. 314
Suffragien 357 f.
Superpellizeum 117 f.
Supplices te rogamus 197 245
Supra quae 245
Symbola 63 f. 73 202 224 f. 270 272 ff. 315 364
Symbolik 15 36 46 f.

Synagogaler Gottesdienst s. Gottesdienst
Syntage 64
Syrische Kirchensprache 45

Tabernakel 104 f.
Tagzeitengebet 344
Taube, eucharistische 104
Taufe 141 f. 158 ff. 262 ff.
— der Erwachsenen 271 275 f.
— der Kinder 271 ff.
Taufhäubchen s. Mitra
— T.kerze 83
— T.kleidung 275
— T.namen 268 f.
— T.ort 108 267
— T.paten 267 ff.
— T.riten 269 ff. 279
— T.stein 108
— T.vorbereitung 141 f.
— T.wasser 267
— T.wassertrunk 275
— T.wasserweihe 158 ff.
— T.zeiten 158 165 172 182 266 f.
Te decet hymnus 65
Tedeum 57 169 353 360 u. ö.
Te igitur 240 f.
Terz 189 345 ff. 363 ff.
Theodor von Mopsuestia, Anaphora 198
Theophania 171
Thomaschristen 198
Thron, bischöflicher 106 180
Thuribulum s. Rauchfaß
Tiara 121 f.
Tonsur 307 309 312 f.
Totenkult 50 81 83 f.; s. Exequien
Totenoffizium 335 349 371
Traditio orationis Dominicae 142 272
— symboli 142 272
Tractus 221 f.
Transitorium 202
Trauermette 147 f.
Trauring s. Ehe
Trecanum 202
Triangelleuchter 156 161
Triduum sacrum 147 ff.
Trisagion 133 152 195 201 ff.; s. Aius
— am Karfreitag 152
Troparium 214 221
Tropus 207 214 349
Tugenden, drei göttliche, Erweckung 224
Tunicella 120
Typologie, altchristliche 58 f. 158

Unde et memores 197 244
Universalkanon, Anaphora 200
Unschuldige Kinder, Fest 170

Vaterunser 62 f.
— im Brevier 357 364
— im Kommunionritus 254 289
— in der Messe 225 248 f.
— im Taufritus 142 272 f.
Veni, Creator Spiritus 315 330 354
— , Sancte Spiritus 221
Vere Dignum 237 f.
— Sanctus 202
Verhüllung der Bilder 143
Verklärung Christi, Fest 177
Verkündigungen 172; s. Pronaus
Vermischungsritus 249 ff.
Versikel 60 356
Vesper 345 ff. 366 ff.
Vespertuch 103
Victimae Paschali 221
Vierzigste (der) 188 371
Vierzigstündiges Gebet 290
Vigil (Vorfest) 182
Vigilien (Nachtgottesdienst) 155 ff. 182
— (im Brevier) 345 ff. 358 ff.
Vokalmusik 50 ff. 109
Volksandachten 4
Voradvent s. Advent
Votivmessen s. Missa

Wandlung, Zeremonien 244; s. Konsekration

Wandlungskerze 244
Wasser 85 f.
Wasserweihe an Epiphanie 172
Weidenzweige 146
Weihe (Ordination) 303 ff.
Weihnachtsfest 168 ff.
Weihnachtsfestkreis 130 168 ff.
Weihrauch 83 f.; s. Inzensation
— Segnung des 84
Weihrauchschiffchen s. Navicula
Weihwasser 85 f. 133 160 u. ö
Weihwasserbecken 109
Wein 191 227 274 288 326 340; s. Ablutionswein; Johanneswein
Weißer Sonntag 163
Weiße Woche 163
Westerhemd 275 326
Westsyrische Liturgien 197 f.
Widersage im Taufritus 64
Woche, außerchristliche 130 133
— , christliche 130 ff.
Wochentage 134 f. 140
Wöchnerinnen, Hervorsegnung 325 f.

Ziborium 113
— (Altar) 100
Zingulum 117
Zömeterien s. Friedhof

CONSTANTIN NOPPEL SJ

Aedificatio Corporis Christi

Aufriß der Pastoral

Zweite, verbesserte Auflage

Großoktav, 270 Seiten, in Halbleinen gebunden 4,20 DM

Eine im Geiste des Corpus Christi Mysticum verfaßte Pastoraltheologie, die bestrebt ist, die einzelnen Probleme der Pastoral in ihrem inneren theologischen Zusammenhang zu sehen und zu lösen.

Die neue Auflage von Noppels Werk gibt unter Berücksichtigung heutiger Verhältnisse eine gründliche, umfassende Übersicht über alle Gebiete der Gemeinschafts- und Einzelseelsorge, immer mit dem Blick auf die Kirche als lebendigen Organismus, als Corpus Christi Mysticum. Das Handbuch ist vor allem für den Studiengebrauch geeignet.

VERLAG HERDER FREIBURG